

جمال الدين الرومي

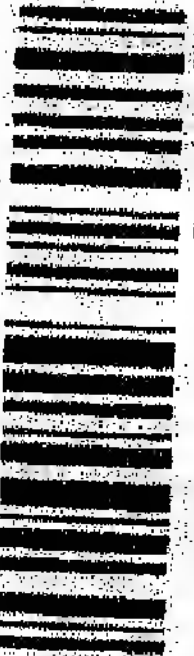
بين الصوفية وعلماء الكلام

تأليف
الدكتور عناية الله ابراهيم الافغاني



الدار المصرية اللبنانية

0156713



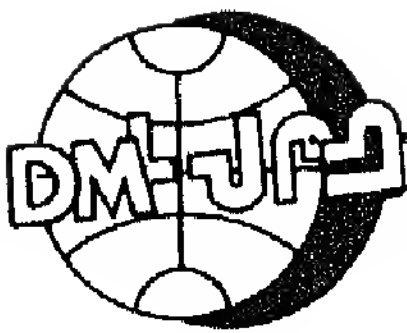
Bibliotheca Alexandrina

جلال الدين الرومي

بهن الصوفية وعلماء الكلام

جميع حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

اهداءات ١٩٩٧
وزارة الإعلام والثقافة
الإمارات



الدار المصرية اللبنانية

طباعة • نشر • توزيع

١٦ شارع عبدالحال، ثروب - لبيد ٧٥٦٧٤٣ - ٧٦٣٥٢٥ - رفيا - دار شادوب - ص. ب. ٢٠٢٢ - القاهرة

AL-DAR AL-MASRIAH AL-LUBNANIAH

PRINTING- PUBLI SHING- DISTRIBUTION

16 ABD EL KHALEK SARWAT st p o Box 2022 CAIRO EGYPT PHONE 763525 756743 CABLE DARSHADO

جَلال الدين الرومي

بين الصُّوفية وعُلماء الكلام

تأليف
الدكتور عناية الله إبلاغ الأفغاني



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Beit al-Hikma - House of Wisdom

الناشر

الدار المصرية اللبنانية

تقديم

بقلم : الدكتور يحيى الخشاب

هذا سفر جديد يضاف إلى المكتبة العربية فيزيد الثروة الدينية ، و يضيف على التصوف الإسلامى هذا الطابع الدينى الخالص الذى يوقظ الأمة ، و يدعوها إلى الصحو الذى يحث عليه القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ، والقذوة الحسنة التى رسمها الراشدون .

تخرج صديقى وزميلى الدكتور عناية الله إبلاغ فى الأزهر الشريف ، والتحق بالتدريس فى كلية الآداب جامعة القاهرة ، وتزامننا سنوات طويلاً ، تخرج عليه فيه كثيرون من أساتذة اللغة الفارسية وآدابها فى الجامعات المصرية والعربية اليوم ، ولقيت فيه من الخلق الطيب والمثابرة والجد والإخلاص فى أداء الواجب ما وثق الصلة بيننا . وكان فى أثناء ذلك يعد هذه الرسالة عن « جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام » . ومضت الأيام وذهب إلى وطنه ، وذهبت غرباً وشرقاً ، حتى إذا كان ذوالحجة من عام ١٣٩٦ التقينا بالقاهرة ومعه الرسالة معدة للطبع على الآلة . واتسع الوقت القليل لقراءة أكثر فصولها ، وكيف لا يتسع الوقت لقراءة بحث قيم عن جلال الدين الرومى ؟ بحث يكتبه صديق قديم عالم بعلوم الدين ، يعنى العربية والفارسية وعى العرب والفرس لها .

وأُسعدنى أن أعرف وأنا بالمملكة العربية السعودية أن الرسالة قُبِلت ونالت استحسان لجنة المناقشة ، وظفر صاحبها بدرجة « الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى » ، وهى جديرة بهذا التقدير ، وعناية الله جدير بعناية الله .

كنا نتحدث عن الجامعة التى يعد بها هذه الرسالة ، الأزهر الشريف أو جامعة القاهرة ؟ وكان يميل إلى الأزهر ، وإليه كنت أميل برغم ما كان من استحسان صدور البحث عن الجامعة المصرية ، التى صدر عنها من قبل رسائل عن الشاهنامة والعطاء ونظام الملك ، لكنى كنت إلى الأزهر أكثر ميلاً ، فإنه حصن الإسلام الحصين ، ومنار الهداية الإسلامية فى العالمين ، وعنه خرجت أمهات الكتب الإسلامية ؛ ولم يكن جلال الدين شاعراً كسائر الشعراء ، ولا صوفياً كسائر الصوفية ، ولكنه عالم حنفى فقيه ، وما تصوفه إلا الصورة الواعية لما كان عليه من علم وفقه . وسجلت الرسالة بالجامعة الأزهرية .

لقى جلال الدين الرومى عناية فائقة من علماء المسلمين والمستشرقين ، وكتب عنه الكثير ، وقلما ظفر مفكر فارسى مسلم بمثل ما ظفر به إنتاج جلال الدين من عناية . كتب عنه إنتاج ضخم بالفارسية والعربية والأوردية ، ثم بالإنجليزية والفرنسية والألمانية .

فى العربية ظهر « المثنوى » بقلم يوسف المولوى فى أوائل هذا القرن ، نقله إلى العربية نقلاً دقيقاً واعياً للمعانى ، وإن كان تعبيره العربى مشوباً بعجمة قليلة ، فقد كان يوسف من مريدى جلال الدين وأتباع طريقته ، فكان فهمه للمقصود صادقاً دقيقاً ، وتبعه عبد الوهاب عزام فانتقى « مختارات المثنوى » وعزام أستاذ ذواقة يعرف ما يختار ، فأثارت مختاراته فى الجامعة محبة التوسع فى التعريف بجلال الدين ، وجرت على الألسن أشعار عزام العربية التى ترجمها عن الفارسية فى دقة الأديب الشاعر ، والصوفى المدرك لدقائق المعانى التى قصدها الرومى ؛ وجاء الجواهرى فنظم المثنوى — ورأيت من نظمه جزأين — فأبدع ، ثم كان كفافى الذى ترجم نشرأ ثلاثة أجزاء ، ولكن الأجل المحتوم لم يدع له فرصة لإتمام مابدأه .

في الفارسية كتب عنه كثيرون من كبار علماء الفرس وأدبائهم ، ولكن حسبنا أن نذكر أن فروزا نفر خص جلال الدين بكتابات ، وكتابه جامعة مانعة ، وخاصة عن الرومي . وفي الأوردية — والفارسية أيضاً — يظهر الرومي في كل أشعار محمد إقبال ، فهو عاشق له ، تابع لطريقته ، سائر على منواله ، ينو إلى ما كان ينو إليه جلال الدين ، وإنك لتحس بروح جلال الدين تسرى بين سطور ما نظمه إقبال . وعنه كتب أوردية كثيرة ، أما الإنجليزية فظهر فيها ترجمة كاملة للمستشرق نيكلسون Nicholson ؛ وفي الفرنسية ظهر حديثاً كتاب السيدة الجليلة المسلمة إيثا دي فيتري ، وهو من خير ما قرأت عن جلال الدين بهذه اللغة . وفي الألمانية إنتاج وفير عن الرومي .

إن القرن السابع الهجري ، الذي عاش فيه جلال الدين الرومي جدير بدراسة خاصة ، إنه من عصور التحول في الشرق الإسلامي . ظهر المغول واستطاع جنكيزخان أن يجتاح مملكة خوارزم شاه جلال الدين منكبرتي ، واجتاح هولاء كوالامارات التابعة للخوارزم شاهية ، ثم اجتاحت بغداد وفي قسوة قاسية وبيطش قتل المستعصم آخر خلفاء بغداد العباسيين ورمز الوحدة الإسلامية في ذلك الوقت ، ثم قتل ما قتل وخرب وأحرق ، ولولا الطوسي ومن معه لقضى على الإسلام في الشرق الإسلامي .

وفي إيران يقيم هولاء كودولة الإيلخانيين ، ويسلم بعض المغول ، ويتنصر بعضهم ، ولكن الإسلام يسود في نهاية الأمر بدخول غازان فيه ويدخل جيشه معه .

وفي مصر كانت الروح الإسلامية سائدة ، بل وفي أوجها ، فند سنوات حدثت واقعة حطين (٥٨٣ / ١١٨٧) وذكرها ماثلة في أذهان المصريين ، وتملأ قلوبهم حباً للإسلام وحرصاً على المحافظة عليه ونشره ، وتقع الهزيمة بجيش المغول في عين الجالوت (٦٦٠ / ١٢٦٠) وينتصر الإسلام بانتصار المصريين ، وتصبح مصر قبلة كل مسلم يريد الحفاظ على الإسلام في بلده ، وهكذا قام نوروز بدور إسلامي ، وذلك باتصاله بالسلطان الظاهر بيبرس ، سلطان مصر ، ليعين غازان المسلم على أخيه بايدو المسيحي .

فى هذا القرن هاجر من المسلمين من أثر الابتعاد عن الغزو المغولى لبلاده ، فكانت هجرة بهاء ولد والد جلال الدين إلى قونية ، حيث أحسن استقباله السلطان علاء الدين كيقيباد .

وفى هذا القرن ظهر رجال زادوا عن الإسلام وأوقفوا بقدر طاقتهم غارات المغول ووحشيتهم ، وتاريخ الإسلام يذكر موقف الطوسى الذى استحق من حاجى خليفة أطيب الثناء لما أداه للإسلام والمسلمين .

وفى هذا القرن اضطربت أحوال سلاجقة الروم ، كان كيكاوس الثانى منفياً فى القرم ، وقتل الوزير پروانه (صاحب الأختام) سلطانه قيليج أرسلان الرابع ، وآل الحكم إلى پروانه مع تنصيب ابن القليل سلطاناً . واتصل پروانه بالظاهر بيبرس ، سلطان مصر ، لغزو بلاد الروم التى كانت مهددة من المغول ، وقبل بيبرس ما طلب منه ، وجاء المصريون فغزوا بلاد الروم السلاجقة ، وأوقعوا بالمغول هزيمة ساحقة فى آبلستان ثم دخلوا قيصرية ظافرين ، ثم عادوا بعد أسبوع إلى مصر .

وبلغت هذه الأنباء «أباقا» فى تبريز ، فسار بجيشه إلى آسيا الصغرى وعاین آبلستان ، ثم أمر بالقتل الجماعى فيما بين قيصرية وارضروم ، ونجح صاحب ديوانه شمس الدين الجوينى فى إقناعه بإيقاف هذه المذبحة ، وحوكم الوزير پروانه وقتل .

والذى يستعرض تاريخ هذا القرن السابع الهجرى ، وخاصة فى إيران ، يجد أن ظهور التصوف كان طبيعياً فى هذا الجو الذى لا أمان فيه لأحد ، والذى كان الإسلام فيه فى خطر ، لولا مصر من ناحية ، وعلماء الفرس من ناحية أخرى .

فى هذا الجو عاش جلال الدين الرومى مثله الأعلى الغزالى ، الذى تفقه فى علوم الدين ثم درس التصوف وراقه أن يكون من رجاله . وهو ومن حوله يقرءون أشعار السنائى والعطار ، وتخلو لهم فكرة البقاء فى الله والقربى منه وتذوق معانى القرآن الكريم . وتحدث نقطة التحول الكبرى فى حياة جلال الدين حين التقى بشمس

تبريز، فقد ألماه هذا الصوفي عن سيرته كفقيه، وجعل منه صوفيًا غارقاً في التصوف حتى أذنيه، وإن كان تصوفه لم ينسه ثقافته الدينية الشرعية التي نشأ عليها. وأحس شمس بتأثيره في مريده الجديد، وأحس بصورة قوية بشعور تلاميذ الرومي نحوه، فقد حقدوا عليه هذا التأثير القوي في معلمهم وراعيهم منه ما كان من انصراف هذا المعلم كلية إليه. وأخذ شمس يعد العدة للرحيل عن هذا الجو الذي لا تخلو فيه ممارسة التصوف بالصورة التي يرضاها، والتصوف هو الرضا. وعلم الرومي بما يجول في خاطر مرشده وعز عليه أن يفارقه ولما يمض على اللقاء إلا أشهر معدودات لا تتجاوز السنة والنصف، فنظم الأشعار الرقيقة يلتبس فيها عدول مرشده عن الابتعاد عنه، ويحثه على البقاء حيث الصفاء، ولكن شمس يرحل.

و ينتقل المرشد من بلد إلى بلد، والرومي يحاول معرفة مكانه فلا يصل إليه، إلى أن استقر به النوى في دمشق. و يبعث الرومي بابنه — سلطان ولد — إليه ليقنعه بالعودة إلى قونية، وعاد شمس.

لكن مريدي الرومي يجمعون أمرهم على معاداته والكيد له، فاضطر إلى الاختفاء مرة أخرى، ويحجّ الرومي في البحث عنه ولكن دون جدوى، فقد غربت الشمس، وأتّى له أن يلقاها بعد الغروب.

وعاش الرومي بعد اختفاء مرشده ومعلمه وقدوته قرابة سبعة وعشرين عاماً، كان فيها النجم المتلألئ، وسط حلقات الذكر، وفي حلقات الدرس، وفي مجالس القضاء والفتيا، ومن حوله المريدون ينهلون منه علماً صافياً وسلوكاً صادقاً، ويرون فيه المرشد الذي شرح الله له صدره.

وفي هذا القرن العشرين يظهر بين مسلمي الهند شاعر فذ، ومصلح إسلامي كبير، وفيلسوف قلما يجود الزمان بمثله، ويرى حالة المسلمين ويشفق عليهم ويتساءل: لماذا هذا الإسلام مهيب الجناح مع ما هو عليه من خير المبادئ التي تدعو إلى قوة الذات وعزة الدين؟ ويدرس محمد إقبال تاريخ المسلمين، ويرى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والراشدين رضي الله عنهم القدوة التي أهملها

المسلمون فذلوا بعد عزة ، ونكصوا على أعقابهم بعد إقدام ، وأصبحوا مدبرين بعد إقبال . ويدرّس إقبال و يقرأ فلا يرى من مخرج إلا أن يتخذ من جلال الدين الرومي إماماً . وإنك لتقرأ في دواوين إقبال . الفارسية والأوردية ، فتري بين السطور آراء الرومي ، وتتمثل اتجاهاته الإسلامية بين أسطر ما تقرأ .

وتري إقبال في (معراج) — والمعراج من خير ما تفنن فيه أدباء الفرس — تراه يتخذ من الرومي مرشداً له وهو يتخيل الصعود إلى السماء ، ونقرأ له مثلاً تقرأ في المشنوي ، وتحس وأنت تقرأ أن روح الرومي ماثلة في سائر الأفكار التي تتلخص في حث المسلمين وإيقاظهم ، وبث الوعي فيهم لينبذوا ما بينهم من خلاف في أمور لا تستأهل الخلاف .

إنني لأذكر هذه السيدة الفرنسية المسلمة — إيثادي فيتري IVA DE VITRY — التي دخلت في دين الله على إثر دراستها لجلال الدين الرومي ، حياته وكتبه . إنها تتردد كثيراً على قونية لتنعم برؤية مريد هذا المرشد العظيم . وإذا رأيته وهي تحاضر عن الإسلام ، ونورها يسعى بين يديها ، ترى الفتح الإلهي والقرب من الله والبركة المباركة .

ولا يؤخذ الرومي بما يقوم به بعض من يدعون الانتساب إليه ، يعيشون عيش الكسالى في التكايا ، ويعرضون على السواح من الفرنجة رقصاتهم ، ويسمعونهم أنات السناي تشكوفراق الحبيب ! هذه بدع أدخلت على طريقتة ، مادعا إليها الرومي العالم الشبث ، والسالك الأمين الصادق الذي أراد أن يتخذ من التصوف مهرباً من واقع الحياة في القرن السابع وتقرباً إلى الله ، عسى أن ينجي المسلمين من شر عدوان المغول عليهم .

ويجىء الصديق الدكتور عناية الله إبلاغ فيقدم لنا هذا الكتاب عن « جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام » ، وهو سفر قيم يزيد من ثروة المكتبة العربية الإسلامية . يثبت فيه قدرة الشاعر البيانية على إظهار فكرة التصوف في تقوية

الذات ، و يبين ألا تعارض بين التصوف وعلوم الدين ، وأن العلماء الذين صفت لله قلوبهم وعملوا في دنياهم يبتغون مرضاته هم سالكون مثل جلال الدين الرومي .

أما بعد ، فإنني أعد هذا السفر القيم عن جلال الدين الرومي كسباً للثروة الأدبية الإسلامية ، وأتمنى أن يدرس هذا الكتاب دراسة دقيقة واعية ليعرف المسلمون أن التصوف العملي يوقظ الأمة من سباتها ويعيد للمسلمين ما كان لهم من المجد أيام كانت سيرة النبي والراشدين مثلاً أعلى لهم ، وليعرفوا أن التصوف ليس أخذاً عن بوذية أو هندوكية ، إنما التصوف هو التذوق للإسلام والعمل به خالصاً لوجه الله وفي سبيل العمل بما أمر به ، وهو الرضا والصفاء .

يحيى الخشاب

المعادي في ٢٦ مايو ١٩٧٧



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه
أجمعين .
وبعد :

فقد قطعت الإنسانية دهرًا طويلاً حتى تمكنت أن تكشف كثيراً من رموز الحياة
وأسرار الوجود حسبما وصلت إليه الأيدي الباحثة بقوتها الفكرية الميالة إلى البحث
والتنقيب ، فظلت تدافع عن نفسها لتبقى على وجه الأرض بعيدة عن الحوادث التي
تشئت شملها وتهز كيائها ، ورأت أولادها رجالاً ونساء يمتاز بعضهم عن بعض في
الخلق والخلق ، ولا يجمعهم على نقطة واحدة إلا كلمة المبدأ ورباط المعنى
أو النسب . عرفت الإنسانية منذ زمن بعيد أن الدوران حول مركز أصيل هو الذي
يسير بأبنائها ، أو من حقه أن يسير بأبنائها إلى الهدف الأعلى والمقصد الأسمى ، وإلى
الغاية والمتجّه .

والنظر إلى ذلك المبدأ مختلف ، إذ يصوره البعض بصورة الدين ، والبعض الآخر
يمثله بأشكال و يظهره بمظاهر تبعد عن الدين — وقد أدرك معتنقو الدين أن الإنسان

ليس هو هذا الجسم المصور في تلك الصورة الآدمية فحسب ، وإنما هو نموذج من العالم الأكبر ، وحامل أمانة أبست السماوات والأرض أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان :

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ﴾
[سورة الأحزاب : ٧٢]

وقد أثمر الدين خيراً كثيراً انتفع به أبناء البشرية الذين تمسكوا به كمبدأ ، أو اجتمعوا حوله كنقطة مركزية لا تسمح بالخروج عن دائرة تدور حولها ، ويكون موصلاً إلى الحق والصدق واليقين ، وها هو دين الإسلام أخذ موقفه الساطع بين الأديان بإنارته جوانب الإنسانية الروحية والمادية ، وسيطرته على غرائز متطلعة إلى المادة ، وأنار الطريق أمام العقل والقلب والروح ، وبذلك ربي علماء ووعاظاً وصوفية ، وأصحاب الحال يقفون في الطرف المقابل لهؤلاء الذين لا يؤمنون بالدين بحيث أغرتهم الحياة الدنيا والجرى وراءها — مكتفين بموقف إيجابى سليم يكون أسلم لدينهم وأروح لأنفسهم ، حافظين للدين القوم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، راضين بالله رباً ، وبالتوحيد ديناً ، ومحمد نبياً ، لا يخافون فى الله لومة لائم ، مدركين ما عليهم من قيادة الإنسانية وخلافة الله فى أرضه .

﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِى ارْتَضَى لَهُمْ ﴾
[سورة النور : ٥٥]

ومطمئنين لأن الإسلام دين حياة وعمل — دين ودنيا — دنيا لا تحترق بلهيب المادة ، ودين لا يفنى الجسد بالحرمان والعزلة .

﴿ يٰٓبَنِي ءَادَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَشَرَبُوا وَلَا تَسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾
[سورة الأعراف : ٣١]

وقد وجد المسلمون الطريق مفتوحاً أمامهم طريقاً إلى رضوان الله ، وهو الطريق العادل الوسط بين الإفراط والتفريط .

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۖ ﴾ [سورة البقرة : ١٤٣]

وجدوا في انصرافهم عن زخارف الدنيا حذاً لا يمنهم من الاتصال بمواقع رضا الله ، ولا يحول بينهم وبين الاتجاه إلى الله .

﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ [سورة الأعراف : ٣٢]

وبذلك اهتدى المهتدون يقيناً منهم بأن عظمة الإسلام وشوكة المسلمين لها قيمة في حياة الإنسانية تسير بها إلى الحق واليقين .

وخصص بعض من المباهين بالدين الحنيف — دين الإسلام — خصصوا أنفسهم للتربية الروحية بعدما برزوا وتمرنوا في العلوم الظاهرية ، خصصوا أنفسهم للوصول إلى مدارج الاطمئنان واليقين ، واستقاموا في طريقهم إلى قطع الطريق على نزعات النفس ووساوس الشياطين ، خصصوا أنفسهم لدراسة تلك الغاية في مجال فسيح بلباقة وحكمة للوصول إلى نتائج حتمية تدعو النفوس القوية المتفتحة ألا ترضى إلا بالوصول إليها وبالأخذ بها ، فعكفوا على العبادة وتركوا ما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه .. انقطعوا إلى الله وأقبلوا إلى العبادة بثوب القناعة ، وتمسكوا بما هو ضروري في الحياة ، تاركين الزيادة لأهلها .

وأظهروا أعمالهم بمظهر النشاط بالتمسك الروحي ولزوم العبادة ، وعرف نشاطهم باسم التصوف ، وأخذ المجتمع الإسلامي تفكيرهم ونظرتهم ثمرة من ثمرات الفطرة الإنسانية ، ورسم لهم صورة الإنسان الذي يطلب السعادة الأبدية والكمال الرفيع

بِسَلِّكَ الطَّرِيقَ الْقَوِيمَ إِلَى النِّجَاةِ وَالسَّلَامَةِ ، وَلَا يَتْرَكَ سَبِيلًا لِيَصْرِفَ الْمَالُ وَالْوَلَدُ قَلْبَهُ
وَعَقْلَهُ إِلَى مَتَاعِ الدُّنْيَا .

﴿ قُلْ مَتَعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ ۖ ﴾ [سورة النساء : ٧٧]

فَأَكْثَرُوا مِنَ الطَّاعَةِ وَالْمُرَاقَبَةِ وَإِصْلَاحِ الْقَلْبِ . جَعَلَنَا اللَّهُ مِنَ الْمُهْتَدِينَ بِهِدَايِهِمْ ،
وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنَّا وَعَنْهُمْ وَعَنْ كَافَّةِ الْمُسْلِمِينَ جَمِيعاً .



تقديم

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم

سابق لى أن قدمت رسالة للحصول على درجة الماجستير وكان موضوعها (أبوحنيفة المتكلم) وسأقت بى تلك الرسالة إلى دراسة بعض الآراء فى علمى الكلام والتصوف المنسوبة إلى النوابع الذين لهم صلة مذهبية بالإمام الأعظم ، والذين حاولوا تحليل شخصية الإمام بعيداً عن عطوفة التمدب ، وتمسكوا فى تحقيقاتهم بالحياة العلمى الذى تقتضيه طبيعة البحث والتحليل .

وحينما كنت أتصفح كتاب تاريخ بلخ (أم البلاد) باحثاً عن نوابع الفكر الأفغانى ، وجدت فيه من الفلاسفة أمثال ابن سينا ، وعلماء التصوف أمثال جلال الدين البلسخى المعروف بالرومى ، وإبراهيم بن أدهم البلىخى ، وشقيق البلىخى ، ووجدت فى المكتبات العربىة ما يعتبر أداء لحق التحقيق حول فلاسفة (بلخ) وأما صوفىة هذه البلدة فقد أخذوا نصيبهم فى المؤلفات الفارسىة أكثر من العربىة . ومن هؤلاء الصوفىة جلال الدين البلسخى المولود سنة ٦٠٤ / ١٢٠٧ والمتوفى سنة ٦٧٢ / ١٢٧٣ ، والذى اشتهر فى أكثر البلاد الإسلامىة .

وقد نقل كتابه (المثنوى) إلى الإنجليزىة المستشرق الإنجليزى نيكلسون ، ونشرت الدراسة والترجمة فى مجموعة جب التذكارية ، وترجمه إلى العربىة كاملاً

الشيخ يوسف بن أحمد الزهدى المولوى ، ثم ترجمه بعده للعربية عبدالعزيز آل جواهر،
ومن بعده نقل ثلاثة أجزاء منه للعربية محمد كفافى الذى وافته المنية قبل الفراغ من
ترجمته .

ثم إننا نسمع فى إيران آراء تنسب إلى جلال الدين البلخى من كونه مبتدعاً وغير
ذلك من الآراء التى هو برىء منها ، وهذا نشأ من عدم التدقيق فى مؤلفاته التى لها
قيمتها العلمية ، والتى يظهر من خلالها أنه عالم صوفى بعيد عن التهم المنسوبة إليه فى
إيران .

ولقد قاسى هذا الصوفى محناً شديدة فى طريق نشر آرائه ، وترك تراثاً ثميناً يباهى
به المؤمنون بالتراث الصوفى ، كما ترك طريقاً تصوفياً يتمشى به بعض الصوفية
بأفغانستان ، وجمهورية مصر العربية ، وبعض الدول الإسلامية الأخرى .

وفى هذه الرسالة محاولة لتوضيح بعض آرائه التصوفية والكلامية وتحليلها بالنقاش
والنقد . وتمسكت بمؤلفات الثقات الذين حللوا آراءه بعيداً عن التعصب والتمذهب ،
وكانوا فى أقوالهم منصفين طالبين الحق ، وتركوا أقوال الذين أخطأوا الطريق ورفعوا
درجة الرومى إلى مرتبة لا ينبغى أن يرقى إليها إلا الأنبياء عليهم السلام ، وكأنهم
حاولوا أن يدخلوا وجد الصوفى فى بحوثهم ممهداً بالعاطفة ، وضاعت لديهم الأمانة
العلمية ، ونسوا أن عفة القلم ونزاهة البحث لا ترضى إلا بما يرضى به الضمير العلمى
والوجدان السليم — ومن ثم فإنى عولت فى رسالتى على أن أضع الأمور فى نصابها ،
ونسأل الله التوفيق فيما نحن بصددده وهو حسبى ونعم الوكيل ..



لا شك أن العقل الإنسانى يحب المعرفة و يتجول فى كل مجال من مجالاتها ، و نزوع العقل نحو المعرفة يلحقه النزوع نحو تنظيم المعارف ليتيسر له حصول الملكات و تجميعها حول نقطة تعد مركزاً للمعارف كلها ، ولا يكل العقل فى عملياته هذه إلا عندما يصل إلى معارف ذوات رموز تكاد أن يطلق عليها جمع الأضداد ، ووحدة القضايا المتناقضة ، وحينئذ يبدأ العقل بترتيب تلك الأضداد و تنظيم هذه القضايا يقع فى ورطة الحيرة والتردد . ومن أهم ما لم تصل إليه عقول الباحثين ولا يندرج تحت ضوابط عقلية وقواعد فلسفية التصوف ، إذ مكانته فى ميادين الفكر ، وموقفه من الاستدلال العقلى ، تظهر بأشكال مختلفة وصور متنوعة لا مجال لمنطق أرسطو أن يهديننا إلى حقائقه بأساليب استدلاله ، ولا يستطيع المنطق التطبيقى أن يعبر عن تأملات العارفين فى منهجه التجريبي إذ التحليل العقلى لا يسخر إلا مجال المعقولات فحسب ، والفلاسفة حينئذ يقيمون أبنيتهم الفلسفية يأخذون بمبادئ عقلية ويتمسكون بتصورات معينة وتجارب عميقة تطابق مناهجهم التى نهجوها ، والقوة العاقلة البحاثة تحب أن تصل إلى نتيجة حتمية تقتنع بها ولا تواجه الأضداد التى توقعها فى التردد والحيرة . والفيلسوف لكى يفلسف التصوف لابد له أن يمثله فى صورة الأسطورة ، و يعبر عن حقائق التصوف بما هو برىء منه .

وبعد فإن تحقيق قضايا التصوف يحتاج إلى ما يبعد عن العقل ، وهى التجربة الصوفية ، لا أقول إن بحث الصوفى حول التصوف بنور تجاربه بحث يستطيع أن يدخل

التصوف في إطار النقاش العقلي والبحث الاستدلالي ، كلا وحاشا ، بل أقول إن ساحة التصوف ترفض التفلسف رفضاً باتاً ولا تدعو الفيلسوف إلى البحث والتحليل بقدر ما يدعو الصوفي إليها في مجال بعيد عما يعرفه أصحاب القول ، إذ لا شك أن التجربة الصوفية تعطى العقل قدر ما يقدر ذلك العقل السيطرة عليه ، وأما ما لا يدخل في ساحة عقل هذا الصوفي المحرب أو يدركه بعقله المستنير من تجاربه الصوفية ولكن لا يستطيع أن يعبر عنه تعبيراً يفهمه الآخرون ففي حيز الخفاء ، إذ إحاطة الآخرين به تحتاج إلى إحاطة ميادين التجارب ، وهكذا نرى أن كثيراً مما شاهدته تجارب الصوفية لا تستطيع عقولهم أن تحللها ، وكثيراً ما تحلله عقول الصوفية بنور تجاربهم ، ولكن تعجز عن إدراكه عقول الباحثين الذين ليسوا أهلاً للذوق والمشاهدات ، وعندما نكون منعزلين عن مشاهدات الصوفية مرتين ، وحال بيننا وبينها حائلان ، لا نقدر أن ننفذ في حالاتهم ونبحث عن أحوالهم ، ولا يحق لنا أن نفسد بأقوالنا تلك الأحوال الوثيقة الصلة بالصوفية ونعللها بعلل خارجية ولذلك تسمعهم يقولون :

إن علم المشاهدات والمكاشفات هو المسمى بعلم الإشارة ، لأنه لا يمكنه التعبير عن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار على التحقيق ، بل بالمنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا مَنْ نازَلَ تلك الأحوال ، وحلَّ تلك المقامات .

ماذا يقول الباحث حينما يسمع قول أبي سليمان الداراني : « قلب الصوفي رأى الله ، وكل شيء يرى الله لا يموت ، فمن رأى الله فقد خلد » .

إذ العقل بصبغته الاستدلالية لا يقبل تحليل هذه القضية علمياً واستدلالياً ، بل وشرعياً ، وأما ما قيل في توجيه هذه القضية الصوفية من أنهم ذكروا الرؤية وأرادوا بها المعرفة ، فليس إلا فراراً من الحقيقة إلى المجاز مع عدم تعذرها عندهم حتى يصار إلى المجاز ، وليس ذلك إلا التوسل بوسيلة تحفظ كبرياء العقل حتى لا يعترف بالعجز ، مع أن حقيقة هذه القضية واضحة عند الصوفية . وإذا نسأل ماتلك الحقيقة ؟ يرد الصوفي بقوله : لا تدركها إلا عندما تفنى ، وعندما تفنى فلا مجال لك أن تسأل ، وليس هناك لِم ، ولا أن ، ولا تعبير ، ولا أدلة للتعبير ، وعندما تدرك أمثال تلك الحقائق تدرك بكلك لا بعقلك وشعورك فحسب ، بل تدرك بكل ما عندك إدراكاً حضورياً ومشاهدة

بديهية ولهذا نرى الصوفية لم يحاولوا أن يقارنوا بين عقول أصحاب القول وعقول أصحاب الحال إلا قليلاً منهم .

وبعبارة أخرى حاول بعض الصوفية أن يوصل شمة من روائع حديقتهم إلى العقول المظلمة ، وقد أخذوا بالأحوط في انتباهاتهم ، لأنه رضى بعضهم أن يعبر عن قضية : الصوفى فإن عن أوصافه باقى فى أوصاف المحبوب ، ولكن لم يرض أحدهم أن يظهر سر ما ورد عن بعض الصوفية : سبحانى ما أعظم شأنى ، وقول بعضهم : أنا الحق ، وما شابه ذلك ، إذ التأثير يطاوعه التأثير ، وتأثير إظهارهم وتعبيرهم يظهر حينما تكون لنا قوة الانفعال والقبول والتأثر ، وإذ ليست فليس ، ومن هنا يقال : المنطق والبرهان أفسدا التصوف ، ودراسات بعض المستشرقين أبعدته عن الفهم الواقعى ، وهوفهم أهل الوجد والأحوال ، يقول الكلاباذى :

« التصوف تعرف وليس أخذاً ولا ردّاً ولا جدلاً »

وبعد فإن البحث حول التصوف من قلم الصوفى وأثره أول ما يؤخذ به فى البحث حول أقوال الصوفية . ومن هؤلاء الصوفية — الذين جمعوا بين التجربة والتعبير (فيما كان صالحاً للتعبير) مولانا جلال الدين البلخى الرومى ، فإن هذا الصوفى العارف نشأ فى عصر كثرفيه الخلاف بين محبى التصوف ومشايعى الفلسفة ، إذ كانت المدارس الديينية أدرجت فى نظامها الدراسى نقد الغزالى (٤٥٠ — ٥٠٥) بعدما تعودوا دراسة آراء ابن سينا والفارابى خلال سنوات عديدة ، وكانت بلخ فى القرنين الخامس والسادس الهجريين مهد الخلافات الفكرية والآراء العلمية ، وكان بلاط الملوك والحكام حينذاك لا يقبل إلا العلماء الأفذاذ ، ونشأ جلال الدين فى ساحة ممتلئة بالمتناقضات ، وعاصر أصحاب الآراء فى حال صباه ببلخ ، وفى حال نضجه بقونيه اتصل بعلماء الكلام ودرس الملل والنحل ، واتسم منهجه بطابع علم القول قبل علم الحال ، وبدأ بدراسة العلوم العربية والدينية قبل أن يتذوق التجارب الصوفية ، وهذا أخذ موقفاً علمياً وصوفياً ، واشتهر فى البلاد كعالم محقق وصوفى مصيب ومؤلف عميق ، وأدرج فى مؤلفاته العلمية والصوفية ما وصل إليه بالتحقيق والتدقيق .

ولهذا كله خصصت بحثي لنيل درجة الدكتوراه بتحقيق آراء الرومى وتعريف شخصيته التى لم تعرف إلى الآن فى البلاد العربية مثلها عرفت ببلاد فارس ، وأحاول أن أعطى التحقيق حقه قدر المستطاع حفظاً لما تتطلبه الطبيعة العلمية ، وأدخل آراء الرومى فى إطار النقد والتحليل بعيداً عن العاطفة ، حتى لا يتأثر به البحث العلمى ، ومما يجب ذكره فى أول الرسالة أنى عرفت السيد جلال الدين بالرومى فى العنوان ، وخلال البحث ولم أعرفه بالبلخى إلا نادراً ، وذلك لأنه كان ولا يزال معروفاً بين الناس بالرومى ، والباحث القارئ لكتب التاريخ يكشف عن الأسباب والعوامل التى جعلت هذا الصوفى الأفغانى المولود ببلخ معروفاً بين الناس بالرومى ، منها أنه كان يعيش بتركيا وأخذ العلم فى هذه الأرض ، وبنى حلقة علمية بعد أن أخذ العلوم الرائجة حينذاك ، وتعلم على أبناء هذه البلدة فأخذوا بحظهم العلمى وصاروا أهلاً للتدريس ، ومنعوا أن ينسب أستاذهم إلى أرض غير أرضهم ، وذلك لتعصبهم وغيرتهم أن ينسب أستاذهم الذى نشأ فى أرضهم إلى غير أرضهم ، وبذلك وبانتقاله من القال إلى الحال ووفاته بقونية عرف بالرومى ، وإلا فهو بلخى صميم وليس رومياً .



جلال الدين

اسمه ونسبه ولقبه :

محمد جلال الدين محمد بن محمد البلخي ثم القونوي ، المعروف بالرومي ، ولد عام ٦٠٤ / ١٢٠٧ في بلخ أم البلاد ، وتوفي عام ٦٧٢ / ١٢٧٣ بقونية .

ويروى ابنه سلطان ولد أنه ينتهي نسبه من طرف الأب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، ويذكر نسبه مؤلف كتاب الجواهر المضيئة هكذا :

محمد بن محمد بن أحمد بن قاسم بن مسيب بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه واشتهر بالرومي و (مولاناى روم) لطول إقامته بقونية . (١)
أما والده فعروف بـ (سلطان العلماء) واسمه بهاء الدين .

(١) جواهر الآثار ص ٩ .

شهرته بمولانا :

ولم يكن معروفاً في عهده بهذا اللقب ، وهو يذكّر تخلصه بـ (خاموش) بمعنى الساكت ، و يظهر أنه اشتهر بهذا اللقب (مولانا) بعد وفاته .

و يذكرونه بـ (مولوى) وينسبون إليه الطريقة المعروفة بالطريقة المولوية .

وإذا ذكر مولانا يراد به جلال الدين . (٢)

أساتذته :

١ — والده — محمد بهاء الدين ولد المقلب بسلطان العلماء .

٢ — برهان الدين محقق الترمذى .

٣ — شمس تبريز .

عمره :

٦٨ سنة ، إذ ولد في ٦ ربيع الأول ٦٠٤ هـ ، وتوفي في ٥ جمادى الآخرة ٦٧٢ هـ . (٣)

العلماء المعاصرون له :

الشيخ أوحى الدين الكرمانى — الشيخ بهاء الدين زكريا الملتانى — الشيخ نجم الدين الرازى — الشيخ مصلح الدين المعروف بـ (سعدى الشيرازى) — الشيخ محيى

(٢) رسالة در تحقيق مولانا تأليف بدیع الرمان فروزانمر ص ٢ نقلاً عن مآقب العارفين .

(٣) أحوال مولانا — تأليف فریدون أحمد سیب سالار ، ورسالة حواهر الآثار — تأليف عبد العزيز الجواهرى — ورنده کانی مولانا تأليف فروزانمر .

الدين بن عربي المعروف بالشيخ الأكبر - والشيخ صدر الدين القونوي - والشيخ
مؤيد الدين الجندی - والشيخ أبو الحسن المغربي الشاذلي - والشيخ أبو الصابي
المرسی - والشيخ عزيز الدين النسفی - والشيخ أبو الحسن علي الصعیدی المعروف
بابن صباغ - والشيخ فخر الدين العراقي - والشيخ برهان الدين الترمذی - والشيخ
نور الدين عبد الرحمن الاسفرائینی - والشيخ جمال الدين جوزقانی - والشيخ رضى
الدين على لالا الغزنوي - والشيخ سيف الدين الباخريزي - والشيخ سعد الدين
الحموي - والشيخ أبو محمد عبد الله المغربي - والشيخ ياسين المغربي - والشيخ
عفيف الدين سليمان قلماني - والشيخ أبو الغيث اليمنی قدس الله أسرارهم . (٤)



(٤) مقدمة المشوى - طبع إيران ، تصحيح محمد رمصاني .

الباب الأول

في بيان أحْثَوالِ بـلـخ
في القرنين الخامس والسادس الهجريين

بيان احوال بلخ في القرنين الخامس والسادس الهجريين

كانت بلخ معروفة من عصر مبكر بأنها أم البلاد ، وأنها أسبق البلدان في الحضارة والثقافة ، وكانت لتلك المدينة في قديم العهد ميزة أنها كخط الوصل بين ما وراء النهر والفرس والقارة الهندية .

وبعد ظهور الإسلام ظهرت فيها الحضارات الإسلامية ، وتعرّف أهلها بالبلدان العربية وأهلها ، واختلطت العلوم الإسلامية بالفلسفة الفارسية الرائجة بأم البلاد حينذاك ، وأخذ علماء تلك الديار يقارنون بين فلسفة زرادشت التي كانت معروفة عندهم من قرون وبين القضايا الدينية والآراء الإسلامية ، ولما وجدوا في الآراء الإسلامية ما يوافق روح الفلسفة الفارسية (فلسفة زرادشت) ، صار هذا من أهم أساليب إقبالهم على العلوم الإسلامية إقبالاً علمياً وقبلوا أحكامه من قلوبهم ، بالإضافة إلى عوامل وأسباب أخرى معروفة لدى المسلمين ، من اهتمام ناشري الإسلام إلى التعريف بحقائق الإسلام ، والكلام مع الناس بطريق يقبله العقل الواعي .

ووجدوا في هذا الدين القويم ما كان مألوفاً عندهم من الخير والسعادة وإصلاح البشرية ، ووجدوا في تلك الأحكام التي سمعوها لأول مرة مالا يوافق الفلسفة المألوفة لديهم ، فحللوها تحليلاً علمياً بعيداً عن التعصب ، وأخذوا بها تاركين المألوف

عندهم روم الأخذ بالحق ، فأخذوا بالإسلام واصطبغوا بصبغته ، وبدأت هذه البلدة تخرج ذوى الآراء الفلسفية والأفكار العلمية والصوفية وتخرج في مدارسها المعروفة العلماء الأعلام ، واشتهر علماؤها بتحليل القضايا الدينية تحليلاً علمياً بالإضافة إلى ما كان عندهم من التعمق الفلسفى ، وكان إذ ذاك بين علماء تلك الديار وعلماء ما وراء النهر صلات علمية ، كما حصلت العلاقة بينها وبين بغداد في عهد نضجها العلمى ، وكان لذلك أثر كبير في إشاعة العلوم والمعارف بتلك الديار وكانت المدارس الدينية تتزايد فيها يوماً فيوماً ، وحصل الاحتكاك العلمى بين علمائها وعلماء ما وراء النهر ، وتسبب ذلك في تقارب آرائهم ، وتنظيم المناهج الدراسية شبه الموحدة في مدارس بلخ وما وراء النهر ، كما صار سبباً في التشابه بين طريق التدريس والتأليف ، وبالتالي في تنظيم الحفلات والمناظرات العلمية واجازات التدريس المعروفة حينذاك ، ومنح الشهادات الدراسية ، وكان في مدارس بلخ ومدارس ما وراء النهر ما يعد متحد الشكل والحقيقة ، من ذلك : امتحان الطالب المتخرج في المناقشة العلمية التى لم يعرفها غير هاتين البلدين ، إذ كانت المدارس العلمية بتلك البلاد لا تمنح الدرجة العلمية للطالب المتخرج إلا بعد امتحانه شفهيّاً بواسطة مجلس مجمع العلماء ، وكان يحضره كبار العلماء ، ولم يكن هناك غير لجنة المناقشة ، وبعد ما يعرف ناظر المدرسة الطالب المتخرج كان يضع بين يديه عدة كتب لم يكن له علم بتعيينها قبل ذلك ، ولم يكن للطالب حق السؤال وتعيين الكتب التى سيتمحن فيها ، وكان كل ما يعرفه الطالب أنه سيتمحن في العلوم التى قرأها في هذه المدرسة . (١)

ومن العجيب الذى لا يعرفه غير علماء هاتين البلدين أن الكتب التى كان المقرر امتحان الطالب فيها كتب غير منقوطة ، وكتب أدرج فيها بعض الأغلاط قصداً لمعرفة مدى سرعة فكر الطالب بأنه هل يقدر أن يأتى بالصحيح بدلاً من الغلط ؟ وهل فى استطاعته أن يضع النقاط فوق الحروف أم لا ؟ وأول ما كان الطالب يبدأ به قراءة الصفحة التى عينت للامتحان ، وكان العلماء وأعضاء مجمع العلماء أو جمعية العلماء يستمعون إليه لمعرفة مدى قدرته فى العلوم العربية ، وفى هذه المرحلة كان للمتحن حق السؤال بما يتعلق بالجانب اللفظى من الإعراب وغيره لا الجانب الموضوعى .

(١) كتاب تاريخ بلخ . ص ١٧ .

وفي الجولة الثانية كان الطالب يبدأ بعرض خلاصة ما قرأه ، وفي الجولة الثالثة يشرح ما قرأه شرحاً موضوعياً موضحاً كل ما يتعلق بالموضوع مع ماله وما عليه ، وحينئذ كان كل من العلماء حاضري لجنة الامتحان يحاول أن يعرف الطالب ويحلله من كل نواحيه العلمية ، وهكذا الكتاب الثاني والثالث إلى أن ينتهي الامتحان ، ومن الطريف أن الطالب كان يأخذ معه عدة أثواب ، إذ بنجاحه يُتمزق ثوبه ، يمزقه الذين حضروا تلك المناقشة أو ينتظرون خارج الباب و يتبركون به باسم العالم الجامع ، وعليه أن يلبس اللبس الاحتياطي ، أما الطالب الراسب فكان من حقه أن تعطى له الفرصة سنة أو سنتين على الأكثر ، محفوظاً لبسه عن التمزيق وغير محفوظ عن طعن الطاعنين ، وثبت أنه كان بعض الراسبين يموت عند إعلان نتيجة الرسوب . وكان لذلك الامتحان العسير أثر في التنظيم الدراسي وجهد الطالب قدر المستطاع ، إذ كان في تقدير أكثر الطلاب أن الرسوب في الامتحان رسوب في الحياة ، فلذلك يتفرغ للدراسة و يواصل جهده ليلاً ونهاراً حفظاً لشرفه وشرف أسرته حتى لا يقال إن فلاناً رسب في الامتحان لدى لجنة (جمعية العلماء) (٢) .

وجدير بالذكر أن بلغ منهاجها الدراسية اتجهت إلى الفلسفة في القرنين الخامس والسادس الهجريين ، فأدخلت الفلسفة في المدارس ، بالإضافة إلى العلوم الدينية ، وصار إقبال الناس على الفلسفة أكثر ، وذلك حينما اشتهرت آراء ابن سينا والفارابي ، وعرف بلاط الملوك تلك الآراء ، وصار أكثر أهل البلاط ملماً بها ، وكان الملوك يبحثون في مجالسهم عن تحليل تلك الآراء ، ويخصصون لتحليلها أصحاب الرأي والعلماء الأفذاذ الذين لهم نشاط كثير في التدقيق .

ولما ثار الغزالي على الآراء الفلسفية المنسوبة إلى ابن سينا والفارابي وأعلن عداؤه للفلاسفة جهاراً أقبل العلماء على الفلسفة ، وقارنوا بين آرائهم ونقد الغزالي ليعرفوا مدى هذه الثورة العلمية ، فادرجوا نقد الغزالي في المناهج الدراسية واعتبروه كمادة مهمة تدرس إلى جانب سائر المواد العلمية ، وكان هناك من يستغرب هذا النقد

(٢) كتاب تاريخ بلخ . ص ٣٠ .

ويحاول أن يعارض آراء الغزالي ، ومنهم من يقوم جنب الغزالي و يعده من الثائرين على تلك الفلسفة بحق ، وكان لذلك الصراع العلمي أثر كبير في النشاط العلمي ، وكانوا يواصلون جهدهم في هذا النشاط ، وعند هذه المحاولات أخذ الصوفية يلمون بالتصوف علمياً بعدما كان التصوف معروفاً في الصوامع وحلقات الذكر، وعند ذلك تفرق العلماء وأصحاب الفضل فرقتين : فرقة تتمسك بالطريق المعروف في هذه البلدة منذ قرنين ، وهو طريق الاعتراف بالفلسفة كأمر ثابت لا يقبل التغير بالنقد ، وكان التصوف عندهم تعرفاً بعيداً عن النظر والاستدلال ، يطلب من ذويه الانزواء عن الناس والاشتغال بذكر الله تعالى ، وكان أصحاب هذه الفكرة لا يرون الآراء الصوفية التي نقلت إليهم من ابن سينا والفارابي إلا رؤية بعيدة عما تطلبه روح الفلسفة ، وعلى الرغم من تمسكهم بآراء الفلاسفة كانوا يعدون الفلاسفة مخطئين في دق باب التصوف . (٣)

وفرقة تظن أن العلم والاستدلال يسهل الطريق للوصول إلى كنه الحقائق ، وما من شيء إلا وهو مسخر للإدراك العلمي والتحليل الاستدلالي ، وكانوا يتمسكون بالآراء الواردة عن الفلاسفة في كل النواحي ، سواء كان في الآراء الصوفية أو غيرها ، ولم يكن هذا التحزب والتفرق مقصوداً على العلماء فحسب ، بل وصل إلى بلاط الملوك وذوى السيطرة بعيداً عن مجال المدارس والمجامع العلمية ، ففيهم من يقول

(٣) والفرق بين الفرقتين واضح ، إذ الأولى تتمسك بالفلسفة كأمر على لا يقبل ما عرف لدى الصوفية من أقوال لا يقبلها العقل الاستدلالي ، وإن كان يملأه العمل الصوفي الذي مارسه التصوف . والفرقة الثانية تميل إلى إدخال كل شيء في إطار العقل ، حتى التصوف ، والمرقة الأولى تعتبر من معاصري منصور الخلاج ، إذ وصل أمر بعض الصوفية إلى الغسوس في ذلك العصر وإن كان أمر الصوفية وحالهم قبل الخلاج أيضاً غير مفهوم عند بعض الناس ، إلا أنه لم يصل إلى ما وصل إليه الخلاج ويشير ابن خلدون إلى ذلك في مقدمته بقوله :

« وأما الألفاظ الموهمة التي يعرفون عنها بالشطحات ويأخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى يطقوا عنها عمالاً يقصدونه ، وصاحب العيبة محاطب ، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فواخذ ، ولدا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفين بقتل الخلاج ، لأنه تكلم في حضور وهو مالك حاله . والله أعلم . »

و يظهر من قول ابن خلدون أنه وصل أمر شطحات الصوفية إلى مرتبة كان الناس يتكلمون فيهم ، وقد أفتى العلماء متمسكاً بالظاهر ، واعتبروا الخلاج ذا إفاقة تامة عندما كان يقول قوله المعروف : أنا الحق . ومهما كان الأمر فإننا نكل أمر الخلاج إلى من يعرفون الخلاج ، ونؤكد أن تفرق الناس فرقتين أثر على الباحثين حول التصوف علمياً وأثر في ذلك الدين لا يدركون التصوف بحقيقته .

أما الفرقة الثانية فتعتبر العقل كل شيء ، وتحاول أن تدخل الآراء الصوفية — مهما كانت نتيجتها — في ساحة الاستدلال ، للاعتراف والتأكد بأنه ما من شيء إلا وفيه جلال العقل .

إن الصوفية ذوو مناهج غير علمية ، ومنهم من يحاول أن يرغم الصوفية على إدخال آرائهم في المناهج العلمية متمسكين بالآراء الميتافيزيقية المعروفة لديهم ، كما أن فيهم من يعادى الصوفية عداً بائناً ولا يعتبرهم إلا حملاً على الناس ، طائين أن الصوفية لا يفهمون كلام الناس ولا يفهمهم الناس ، ومما يدل على هذا الصراع أن علاء الدين محمد خوارزمشاه بن تكش أحد السلاطين أمر بقتل الشيخ مجد الدين وألقاه في البحر. (٤)

ومع أنه ليس لدينا دليل موثوق به بإقامة خوارزمشاه في بلخ فإنه ثبت أن معسكره كان بين بلخ وترمد ، وكان صديقاً حميماً للإمام فخر الدين الرازي ، صرح بذلك ابن الأثير في بيان وقائع (٦١٦ / ١٢٢٩) وكان خوارزمشاه عند زيارة بلخ يأخذ معه الرازي ويزور المدارس الدينية وصوامع الصوفية ، وبما أن الرازي كان يخالف بعض الصوفية كان يحض الملك على نشر الآراء الفلسفية ، ولذلك أعلنت الصوفية عداً لهم له قائلين : الذين يتمسكون بالفلسفة البالية ألقوا كتاب الله وراء ظهورهم . وقال أفلاكي إن خوارزمشاه تتلمذ على الرازي وقرأ لديه الكتب الفلسفية وكان يعظمه ويعترف بعلمه وفضله ، ولم يكن هذا الصراع محصوراً في النقاش بين علماء البلاط الذين كان الرازي رئيساً لهم ، وبين أهل التصوف ، بل تغلغل في نفوس العامة ، وكان كل من يعرف شيئاً عن العلوم يعرف الخلافات الفكرية بين علماء بلخ .

ولم يؤثر هذا الصراع في مناهج المعاهد الدينية ، بل أثر في الحالات النفسية للصوفية وتسبب لترك بعضهم بلدة بلخ إلى ما وراء النهر وإلى البلدان العربية ، منهم محمد حسن بهاء الدين والد جلال الدين الذي ترك بلخ قاصداً البلاد العربية ، وغادر

(٤) محمد الدين بغدادى تلميذ الشيخ نجم الدين المعروف بأبى الجباب طامة الكرى سماه أصدقائه بالطامة الكرى بما لاحظوه من قدرته في المساقشة ومهارته في الجدل ومرشد هريد الدين العطار استشهد بأمر محمد خوارزمشاه سنة (٦٠٧ - ١٢١٠) وفي رواية سنة (٦١٦ / ١٢١٩) ومحمد خوارزمشاه أحد السلاطين المعروفين الذي استولى في عهده جيش المغول على البلاد الإسلامية . هرب من حنكيز واحتفى بحزيرة آسكون ومات سنة (٦١٧ / ١٢٢٠) . اسم والده تكش .

روصات الحسات صفحة (٦٣٠ / ١٢٣٢) السطر الثاني نقل من تاريخ الأدب في إيران صفحة (١٢٢٨ / ٦٢٥)

بلخ نهائياً ، وبعد أداء الحج ترك البلاد العربية واستوطن بقونية إلى آخر حياته ،
ونوضح أسباب هجرته إن شاء الله تعالى . (٥)

هذا ونكتفى بهذا القدر من أحوال بلخ أم البلاد ، نظراً إلى أن طبيعة الرسالة —
وهي البحث في آراء جلال الدين الرومي — لا تتطلب أكثر مما ذكر ، وأما تفصيل
أحوال بلخ من النواحي السياسية فلا كلام لنا فيه . (٦)



(٥) وسندكر خلال البحث أن السبب الأصلي والباعث القوي هو خوفه على دينه من استيلاء جنكيز وأعوانه ، وهذا لا يسافى أن يكون هناك أسباب أخرى أرغسته على الهجرة ، منها الصراع المستمر بين أصحاب مدرستي الفكر والتصوف ، والذي تسبب في الهجوم على الغزالي قبل النضج العلمي لوالد جلال الدين بسنوات ، ولا يخفى على دارسي كتب الفيلسوف الإسلامي أبي الوليد ابن رشد (٥٩٥/١١٩٨) أنه أدرك خطورة الموضوع فدافع عن الفلاسفة الذين هاجمهم الغزالي (٥٠٥/١١١١) في كتبه المعروفة : تهافت التهافت وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، والكشف عن مناهج الأدلة في عمائد الملة .

(٦) حط سوم ، تأليف الدكتور ناصر الدين صاحب الزمانى ص ٢٢٣ — طبع طهران .

الباب الثاني

في بيان التصوف الإسلامي

نشأته وتطوره بالاجمال إلى عهد جلال الدين الرومي

الفصل الأول

التصوف

قبل أن نذكر الآراء حول هذا الاسم علينا أن نعرّف التصوف بطريق يجمع كل أنواعه فهو: علم ومعرفة وسلوك يقرب الإنسان إلى الله تعالى .

ولا ندعى أن هذا التعريف هو الحقيقي الشامل الجامع والمانع ، بل كل ما نقدر أن نقوله هو أنه تعريف تقريبي ، وإن شئت تقول ليس بمحد يقيناً ، بل رسم ، إذ ليس لدينا ما نعرف به الجنس والفصل لذلك العلم ، ويفرض الوصول إلى هذين الجزأين وصولاً تقريبياً لا ننسى ما سجله أحد علماء المنطق إذ يقول : (١)

الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة ، والفرق من الغوامض ، فبالرغم من كثرة ما كتب عن التصوف لم يطرق أحد هذا الباب (باب تعريفه الجامع المانع) بحيث يتفق عليه جماعة من الباحثين ، وإليك بعض الآراء في تعريف التصوف .

التصوف : هو الالتزام بالصفات الحميدة التي أوردتها الأديان في رسالتها .

التصوف : الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق .

التصوف : دوام العمل للوصول إلى الحق على حال لا يعلمها إلا الحق .

(١) هو مؤلف كتاب سلم العلوم في المنطق .

وبما أن التصوف بالمعنى العام يشمل ما هو معروف عند الهنود والمسيحيين والفرس بالتصوف علينا أن نعرّف التصوف .

فلنذكر أولاً التعريف العام الذى يشمل التصوف فى كل أدواره وفى كل الأديان ، ونخص التصوف الإسلامى بتعريف نعتقد أنه أيضاً تقرّيبى بنفس الدليل الذى أسلفناه ، وبعد ملاحظة ثلاثة آراء فى تعريف التصوف إليك الآراء المنسوبة إلى أصحابها بالتعيين :

التصوف : أن لا تملك شيئاً — ولا يملكك شيء — (سرى السقطى) .

التصوف : ترك كل حظ النفس .

التصوف : أن يختصك الله تعالى بالصفاء ، فمن اصطفى من كل ماسوى الله فهو الصوفى (أبو القاسم الجنيد) .

التصوف : استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد (روم بن أحمد البغدادى) .

التصوف : التبرؤ عمن دونه والتخلّى عمن سواه .

التصوف : ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك ، والجلوس مع الله بلا هم .
(أبوبكر الشبلّى) .

وهذه التعريفات وإن صدرت عن الصوفية المسلمين ، وكانوا بصدد تعريف التصوف الإسلامى ، فإننا يمكننا القول بأنها شاملة للتصوف المسيحى قبل ظهور الإسلام (والتنسك الهندى — كما لا يخفى على أى متتبع) وإليك التعريف التقريبى للتصوف الإسلامى .

التصوف : عمل مبنى على العلم ، وقطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله وتحليته بذكر الله — (« الغزالى ») — وهذا يكون خاصاً بالتصوف الإسلامى إذا أضفنا إليه ما ورد عن الصوفية : التحلى بالفضائل ، كالصوم والعبادات الإسلامية والتخلّى عن الرذائل التى ورد فى القرآن منعها — وبذلك يختص بالتصوف الإسلامى .

ولا شك أن التصوف الإسلامى يطلب من المتمسك به أن يكون أمله فى التحلى والتخلى - روم السعادة - ولا يبالى بزخارف الدنيا ، كما يقول أبوالحسن النورى رحمه الله : (الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفس ، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا فى الصف الأول والدرجة العليا مع الحق ، فلما تركوا كل ما سوى الله صاروا لا مالكين ولا مملوكين) و يظهر منه أن المراد بسلب المملوكية عن الصوفية سلبها بمعنى أنهم لا يتبعون الهوى ، ولا أحداً إلا الله ، وليس المراد سلب المملوكية كلياً حتى من الله تعالى (له الملك) ، بل حصر المملوكية لله تعالى وتحررهم من ربقة التقليد للأهواء ، وكأن الشاغل عن غير الله هو المالك للمشغول كما يقال : كل ما شغلك عن عبادة ربك فهو صنمك .

وبما أن القرآن وضح طريق السلوك والتعبد للذين يكون السالك مقيداً بهما ، علمنا أن نعرف أن القرآن أمر المؤمنين بالعدل والتقوى والوفاء بالعهد والمساواة وسائر المحاسن الاجتماعية ، وأعلن أن الإسلام له خصوصية هى أن هذا الدين القويم يتضمن العدالة الاجتماعية و يرشد إلى الخير ، وهو يبدو فى :

(١) علائق المؤمن بربه .

(٢) علائق المؤمن بالمؤمن .

(٣) علائق المؤمن بغير المؤمن إذا كان بينهما عهد .

وهذه المظاهر الثلاثة لها حدود لا يمكن للمسلم التجاوز عنها ، ولا تعتبر الحياة الانزوائية المحضة حياة دينية محضة ، وليس فى هذا الدين ما عرف قبل ذلك فى الدين المسيحى وسائر الأديان السماوية وغير السماوية .

وفى هذه المظاهر الثلاثة نجد المؤمن مؤمناً إذا تمسك بما أمر الله به وبعد عما تدعيه الأمم السالفة قبل الإسلام من ترك الدنيا تركاً بائساً ، ومن حق المؤمن أن لا يعلق قلبه بزخارف الدنيا ، إذ بموت القلب تقوى النفس ، و يظهر هذا السرفى آية :

﴿ إِنِّ فِي ذَٰلِكَ لَدِغْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قُلُوبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ۖ ﴾

[سورة ق : ٣٧]

روى عن الشبلى أنه قال :

لمن قلبه حاضر من الله لا يغفل عنه طرفة عين (وورد) لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السماوات .

فقلوب الصوفية واعية لأنهم زهدوا في الدنيا بعد أن أحكموا أساس التقوى ،
فبالتقوى زكت نفوسهم ، وبالزهد صفت قلوبهم . (٢)

وبعد فإن التصوف الإسلامى كان صافياً عن الاختلاط في بدايته ، ولكن بعد سنوات عديدة لما دخل الناس في الإسلام وكان فيهم من تدين قبل ذلك بالشرعية المسيحية وبدين أهل الفرس وغير ذلك — لا سيما في القرن السادس الهجرى — ظهرت الخلافات الفكرية عند الناس فيما يتعلق بالتصوف الإسلامى ، فأخذ جلال الدين يشرح القضايا الصوفية في محاضراته ومؤلفاته ليعرف حقيقة التصوف للمسلمين .

وإذا كنا ناظرين إلى التنسك في الإسلام ومقارنته بالتنسك المسيحى وتنسك الهنود نجد المسلمين قد بنوا التصوف والتنسك في عهد النبى صلى الله عليه وسلم على أسس سليمة ، وقد كان في المسلمين الأوائل من كان معروفاً بالتنسك ، منهم أبوذر وحذيفة وأويس وصهيب رضى الله عنهم ، وقد كانوا معروفين بالزهد والتقوى ، ويدعون بالبكائين والوعاظ ، وقد شاهدتهم صاحب الشريعة وأصحابه من غير الإنكار عليهم ، وقد اصطدمت تلك الآراء الصوفية مع آراء الفرق الأخرى التى نشير إليها ، وكان الطريق إلى تعرف بعض الناس بالتنسك في عصر التابعين ومن بعدهم أنهم لما رأوا أن العقل البشرى قد عاجز عن حل مشاكل الكون ، وأن أصحاب النظر والاستدلال لم يزدوا بمناظراتهم إلا صعوبة في قضية الوجود ومعرفة كنهها فلم يبق لهم في كشف هذا السر إلا طريق واحد ، وهو طريق المعرفة بالنور القلبى والبصيرة الحاصلة بقطع العلائق بزخارف الدنيا ، وعند ذلك تحصل إزالة حجاب المادة الكثيف القائم بين الإنسان وخالقه ، وبعد حقبة من الزمن ظهر التصوف النظرى ،

(٢) عوارف المعارف تأليف السهروردى — ص ٨ .

وظهرت الآراء المبنيّة على وحدة الوجود ، وعندما شاعت تلك الآراء ادعى بعض المسلمين أن هذه الفكرة خطر على دينهم ، لأنها نبعت من الفلسفة الهندية والأفلاطونية ، وزعم متأخرو الصوفية أنهم تلقوا وحدة الوجود عن بعض آيات القرآن وعن تعبيرات الزهاد الأولين وعن عبارات البسطامي والحلاج وأمثالهما من الذين تظهر في فكرتهم وحدة الوجود ، ومنبع هذه الفكرة أساساً أن بعض الصوفية لما رأوا أن الاتصال بعالم الملكوت يحصل بقطع العلاقة عن المادة التي تعتبر حجاباً كان الكل نابعاً من واحد الذي هو الأصل .

وكان التنسك الديري والتنسك المسيحي عند شيوع هذه الفكرة معروفاً عند المسيحيين ، ولم يكن الاحتكاك بين المسلمين والمسيحيين والهنود بلا أثر، ولكن الصوفية المسلمين حاولوا نقد الآراء الواردة ، وتخليص الآراء الإسلامية من غيرها .

التصوف الإسلامي :

لا يخفى على من تعمق في القرآن ودرس حياة المسلمين الأوائل أن التصوف له شأن عند المسلمين ، وأن الإسلام كما يعتبر ثورة على الخرافات الفكرية والعقبات الاجتماعية يعتبر أيضاً ثورة على ما عرف عند الناس باسم التصوف والتقرب إلى الله قبل ظهور هذا الدين الحنيف .

جاء الإسلام بكل ما فيه من قوة روحية وأعلن أنه لا رهبانية في الإسلام ، فقد أظهر بذلك أن التصوف الإسلامي له صبغة خاصة غير ما هو متعارف بين الناس ، وأن هذا الدين الحنيف يحتوى على مبادئ وقواعد تنظم جوانب الحياة البشرية كلها ، وأن الإسلام يسمح لأتباعه ، بمواصلة نشاطهم الديني في الساحات المبتغية بحسب مقتضيه طبيعة الإسلام ، ولا يكون هذا النشاط في إطار خارج عما عليه الإسلام من اتباع الأوامر والاجتناب عما نهى الله عنه ، وأعلن بذلك أن هذا الدين القيم لا يتصف بضيق النظر، وأن له من الاتساع ما لا يخطر ببال أحد ، وفيه سد رغبات أعداء الإسلام ، وتلبية لنداء من يحب الإسلام ، وليس في الإسلام حيلولة دون

، وسور إلى المطالب الميتافيزيقية بأى شكل من الأشكال ، وبعد هذا كله لم يعد أمام المسلمين إلا أحد سبيلين لاثالث لهما :

الأول : مواصلة نشاطهم في الميادين الاجتماعية حسبما أمر الله تعالى به ، فيحملون السلاح عند الكفاح والدفاع عن عقائدهم الدينية من غير أن يعنوا بالجانب الصوفى ، ومن غير أن يخصصوا أنفسهم للأذكار والأدعية الخالصة ، بعد التأكد بأن الإسلام له ساحة تصوفية أكثر وأكمل مما كان في الأديان السابقة .

الثانى : أن يخصصوا أنفسهم للعبادة والأذكار ، ويتركوا كثيراً مما يستلذ به الآخرون من متاع الحياة الدنيا (وكانت حياة أصحاب الصفة تشبه كثيراً الحالة التى تستنبط من الثانى) ولم يكن الرسول صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم يسمح للمسلمين أن يواصلوا نشاطهم فى كل ما يرونه ، بل كان ينير الطريق فى أصول الإسلام وفروعه ، ولنا فى ذلك دلائل .

منها :

أن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لما سمع أن بعض الصحابة حاول أن يترك التمتع بالحياة ، أراد أحدهم ألا يستمتع بزوجته ، وأراد الآخر ألا ينام خوفاً من الدهشة فى يوم القيامة ، وأراد الثالث ما يشبه ذلك ، فلما وصل خبرهم إلى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم دعاهم وأعلن أن مثل هذه العزائم لا تطابق روح الإسلام وبيّن أنه — عليه الصلاة والسلام — يتمتع بكل ما تركوه ، ولما أراد هؤلاء الصحابة أن يضيفوا إلى دلائلهم قوتهم : لسنا مثلك يا رسول الله ، لأن الله غفر لك ما تقدم من ذنبك .. فرد عليهم بقوله : أفلا أكون عبداً شكوراً ؟

ويظهر من ذلك أن التصوف فى ساحة الشكر والعبادة التى يُعبر عنها بعبادة الشكر والرضاء أهم من التصوف فى الساحة التعبدية بغية الاسترضاء ، وأن الرضاء الذى يتبع العبادة ادعى للإقبال على العبادة من العبادة للاسترضاء ، إذ عبادة الشكر

تنبع من الرضاء والسرور بما ناله ، والعبادة التى تسرع فى تنوير القلب هى عبادة تنبع عن قلب راض عن الله بحيث يستلذ العابد بعبادته ، ولذا ترى أن أثر الرجاء فى العبادة أهم من تأثير العبادة بالخوف ، إذ الأولى يتبعها الإقبال المفرط على الخير والصلاح والتلذذ بكل لحظات العبادة ، وفى الثانية يوجد نوع من التكلف ، ولذلك نرى الصوفية يهتمون بالأذكار لا لأداء ما وجب عليهم بل لإزالة الاضطرابات الناشئة عن ترك العبادة وتسمعهم يقولون :

الصوفى فإن عن أوصافه باقٍ فى أوصاف المحبوب الحق ، وأن الصوفى لا يزال بعيداً عن ساحة التصوف ما لم يكن ميله الطبيعى إلى الأذكار بحيث لا يوجد فى أفعاله أى تكليف ، ويكون ذكر الله قوته الذى يعيش به ، كما يشير إليه حديث (٣) رواه الإمام البخارى رحمه الله بسنده عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : « من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضته عليه ، وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، ولئن سألتنى لأعطينه ، ولئن استعاذنى لأعيدنه — وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته » .

وهذا يستغرب بالنسبة لغير الداخل فى ساحة التصوف والذى يرى الدنيا بصورتها ، ولكن بعد التعمق يظهر أن هذا ليس بغريب ، إذ المعروف أن الإنسان مركب من الروح والجسد ، أو على تعبير بعض العارفين : الإنسان روح مسجون بين الجسد المركب من العناصر الأربعة ، وبقدر صلتنا بالماديات وعلاقتنا بها نكون بعيدين عن عالم الأرواح — وكأن الإنسان الذى يتكلم يأكل ويضحك جُمع فيه ضدان ، أو على تعبير واضح : الإنسان مجموع الضدين . (٤)

(٣) كتاب الفضيل بن عياض تأليف دكتور عبد الحليم محمود — ص ١٣ .

(٤) لا يخفى أن إطلاق الضدين على الروح والجسد تفريسى ، إذ لا يصح أن يقول : الروح ضد الجسد حسبما يقتضيه تقابل التضاد (الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان فى شيء واحد ويكون المحل الواحد صالحاً لكليهما ، والروح غير المحسوس والداخل فى صف الميافيز بما لا يكون ضد الجسد المحسوس المادى وليس هنا تناوب ، إذ لا ثالث حتى يحل فيه الروح مرة والجسد مرة أخرى ، بل إطلاق الضد بمعنى اختلاف المتضيات كما هو مشروح فى الكتاب ، فيصح أن إطلاق الضد تفريسى (المؤلف) .

فبجزئه المادى يأكل و يشرب و يستلذ بما تتطلبه طبيعة أجزائه ، ويميل إلى الشهوات لا يبالي بشيء إلا بإشباع رغباته ، يتوسل بالقوة و يسيطر بها على أبناء نوعه ، وهكذا وبجزئه الميتافيزيقى الذى هو من عالم أعلى ، والذى لم يدرك العلماء والباحثون كنه حقيقته كما هو ميل إلى عالم أعلى ، والباحث الفطن الذى يعيش فى عصرنا هذا يعترف أنه يمكن يوماً أن نساfer إلى كواكب أخرى ، فالأيدى الباحثة لا تزال تفتش عن إسكان العديد من البشر فى كرة أخرى حتى لا تهدد كرتنا هذه بالكثافة السكانية المخيفة التى نسمع عنها فى تخمين الإحصائيين بأنه : بعد مائة سنة يضيق العيش على وجه الأرض بسبب واحد ، وهو كثرة الناس ، ومع هذا كله هو عاجز عن إدراك حقيقة الروح ولا مجال له إلا أن يقول (قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) وبذلك يكون آخذاً حظه من هذا القليل الذى أتاه الله للبشرية جمعاء ، واذ يطنطن بأنه اخترع كذا وكذا وبمقدرته أن يتنافس باختراعه مع الآخرين ، فما هو إلا آخذ بقطرة من البحر الذى أعطاه الله تعالى للبشرية جمعاء وسماه تعالى قليلاً .

فما ظنك بالذين يأتون بعدنا هل يمكنهم التفوق فى التمتع بالعلم القليل ، بحيث يكون أخذ كل هذا القليل ؟ كلا وحاشا . إذ الأنبياء — بما فيهم سيدنا سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام ، مع طيران عرشه على الهواء — والحكماء والمخترعون كلهم جالسون فى هذا الشاطئ يتمتعون بقطرة قطرة — وبعد ، فإن هذا الجزء المعلوم تقریبياً ، وغير المشاهد — هو الجزء الشريف الذى يحفظ الجزء الآخر من النتن والعفونة ، بدليل أن الإنسان بذهاب روحه لا تمر عليه ساعات قلائل إلا ويكرهه الآخرون ، حتى أعز أقربائه ، وينفر من عفونته ، وكل ذلك دليل على أن الروح هو الأمر الأول والأعلى الذى يذهب بالجسد إلى حيث يشاء ، ومن الواضح أن الروح وهو الأمر الأول والأعلى يطلب شيئاً ، والجسد شيئاً آخر ، الروح يريد الوصول إلى أوج العزة والاتصال بعالم أعلى ، والجسد يستلذ بالملذات المتنوعة ، وبهذا تبين الفرق بين الصوفى وغير الصوفى ، ويظهر أن ما استغربه غير العارف من أن العارف كيف يستلذ بالأذكار ؟ لا يليق للاستغراب ، إذ العارف بالزهد والعبادات وبالإخلاص والمعرفة يراعى الجانب الروحى ، ويحترم ما تأمر به الروح ولا يبالي بمقتضيات الجسم إلا قدر سد الرمق ، وبالممارسة فى هذا الطريق يصل الأمر إلى أن تكون الروح بحال

يكون لها الحرية ، و يستلذ بما فيه اللذة الروحية من العبادات والأذكار ، فالصوفي الذى وصل إلى هذه الدرجة لا يحس بالتكليف فى العبادات ولا يطلق على عمله التكليف ، إذ التكليف بمعناه اللغوى الذى يحتوى على معنى المشقة يكون بالنسبة إلى من تشغل عليه العبادة ، ويكون من عوام الناس ، وأما الذى عرف وتذوق فلا كلفة فى حقه ولا مشقة كما تشير إليه آية :

﴿ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴾ [البقرة : ٤٥]

ولا يخفى أن الصوفية الذين هم إمام بالشرعية بنشاطهم فى المشاهدات والأحوال ليسوا خارجين عن الشريعة الإسلامية ، ولا يتوهم أنهم أخذوا بما يشبه الرهبانية النصرانية ، إذ التصوف الإسلامى — كما هو معروف عند المحققين — ينير الطريق للمسلم السالك ليتوسل بوسائل تسهل له صفاء الباطن ، وتجعله يراعى الجانب الروحى أكثر من الجانب الجسمى ، وبالتالى يفتش عن وسائل تقربه إلى الفضائل وتبعده عن الرذائل ، ومع هذا كله يجالس الناس و يؤدى الصلوات فى المسجد والجماعة ، ويراعى مصالح الناس ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، بخلاف الرهبانية المعروفة لدى الديانات الأخرى ، فإن تلك الرهبانية لاتسمح لشئ يسمح له التصوف الإسلامى ، وهذا معروف وثابت لا حاجة إلى تفصيله ، وهذا التذوق له مراتب كثيرة حسب انفعال الصوفى ومقدرته على طى المسافات البعيدة ، ففى حال يكون تلميحاً فى هذه المدرسة الذوقية يسعى ليعرف سر آية : (وإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ) وإذا وصل إلى مرحلة التلذذ بالعبادات ورفع عبء التكليف يتمرن ليتطبع بهذه الحالة وتصير كالملكة له ، وحين وصوله إلى تلك الحالة يسعى ليدرك سر آية : (أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) ويميز فى تلك الحالة بين الاطمئنان الحاصل بالذكر وهل هو اطمئنان أداء ما وجب خوفاً من عذاب الله ، أو اطمئنان الراحة والشكر على نعمة الله برفع القلق والاضطراب اللذين كان يحس بهما عند عدم الذكر من غير أن ينتظر ثواباً أو يخاف عذاباً ، ولا يبالى بهما ، ويتوجه إلى خالق العذاب والشواب لا بتوجهه الخوف والرجاء بل بإقبال الحب والتذوق ، ويترك كل شئ جانبا ، ويطلب رضا الله ، ويستغرق فى بحار الوجد بحيث يخيل إليه أنه فقد شيئاً ويريد أن يكتشفه بكل مقدرته .

و يكفيننا ما روى عن الحلاج في تحمله المشاق بدعوى الحب لله ، وكان وجده محل إعجاب أولاً ، ومحل اتهام أخيراً ، حتى لحق به ما لحق .

ولنا في قصة وحدة الوجود — بالرغم من غموضها — بحث إن شاء الله تعالى ، وما ذكرناه من حب الحلاج مثالا لوجد الصوفى لا يبالى بالثواب والعقاب ليس معناه أن كل صوفى وصل إلى درجة التلذذ بالعبادات يكون بمثابة الحلاج ، ويدخل إطار وحدة الوجود ، بل أقول إن الحب المفرط والذوق الشديد بالعبادات يمكنه أن يسهل الطريق لوحدة الوجود ، ويذهب بالصوفى إلى تلك الميادين الخفية على أكثر الناس .

ولنذكر بعض الآراء في التصوف الإسلامى ، وندرسه دراسة نقد نستنتج منه ما نحن بصدد من قصة نشأة التصوف الإسلامى وتطوره إلى عهد جلال الدين البليخى ، وبالتالى الرد على مزيفى التصوف الإسلامى الذين يوهون هذه الحقيقة الثابتة ، ويرمون الصوفية بما هم بريئون منه .

منها أن التصوف الإسلامى مزيج من الآراء المسيحية والزرادشتية المعروفة في بلاد العجم ، والآراء التشيعية بكل أقسامها ، والبوذية والرهبانية الهنديتين وما إلى ذلك ، ويذكرون لكل من تلك الآراء الدخيلة أمثلة لا نطيل الكلام بذكرها ، ويكفى في الرد على هؤلاء المنكرين حقيقة التصوف والقائلين بأن هذه الفكرة ليس لها نوايا في الإسلام وشاعت بحكم اختلاط ثقافة الإسلام بالثقافات الأجنبية أن التصوف ليس رهبانية كما زعموا بل ذوق ومشاهدات وتعرف يخرج الصوفى عن ساحة العامة إلى ساحة أخرى ، وطريقه الأول ما يقتضيه حديث : « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » وهذا يقوى ويضعف نظراً إلى حال السالك ، فالذى استمر في عمله مجتهداً وطالباً المقامات الصوفية ويريد أن يتذوق أكثر وأكثر ويجعل عبادة يومه خطوة لعبادة أكمل في غده ، معتقداً أن العبادات كلها معدات لهدف واحد وهو العرفان التصوفى يعتبر سالك طريق خاص لا تشوبه أية شائبة .

ومن المؤكد أن التصوف حقيقة واقعية وتجربة عملية بعيدة عن الأوهام والخيالات الفاسدة ، لا كما يزعمه بعض الناس في عصرنا هذا ، فالهدف الأصلى

للسوفي سلوك طريق بنور التعرف قدر المستطاع ليصل إلى نهاية (وهيئات أن يصل)
ولذلك تسميهم يقولون : الصوفية قد صفت قلوبهم عن الكدورات قدر المستطاع ،
وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق ، فصاروا
بحال لايتعلقون بشيء ولايتعلق بهم شيء . والإمام الغزالي مثل التصوف أحسن
تمثيل إذ يقول :

« إن الفطرة الإنسانية السليمة الصافية هي ينبوع المعارف ، وإن الذي يمنع
النفس من الاعتلاء إنما هي حجب المادة وظلمات الشهوة ، وإن الغاية من العلوم هي
بلوغ هذه النفس كماها ، وكمال النفس مركز الدائرة التي يمثلها التصوف » .

وبعد فإن هناك أشكالاً من التصوف مختلفة ، بعضها في درجة السمو الروحي
والخلقى نظراً لبنائها على أسس سليمة ، وبعضها لايعتبر من الخير ، وعلينا أن نكون
على علم بالحساب الخاص للتصوف الإسلامي ، وبذلك لانعزل التصوف عن
الإسلام ونعتبر الصلة بين التصوف والإسلام صلة قائمة ليس لها انقطاع ، وأن
التصوف الذي عرف في الإسلام بهذا الاسم منذ القرن الثاني للهجرة تصوف إسلامي
صرف ، ونرى أن الصحابة — رضى الله عنهم — كانوا يتمسكون بما هو معروف في
عصرنا بالتصوف الإسلامي (في شكله الصحيح) وإن لم يكن التصوف معروفاً بهذا
الاسم حينذاك ، ومضت أيام بالإسلام والمسلمين من غير أن تظهر في العربية كلمة
الصوفي والصوفية ، وكان المسلمون الأوائل يتمسكون بالتضحية والإيثار ومجاهدة
النفس يريدون بذلك الصفاء الروحي .

ونتأكد بأن ظهور التصوف والمتصوفة كانت نتيجة إقبال الناس إلى الدنيا
ولذائذها في القرن الثاني ، ولذلك اختص الناس المقبلون على العبادة والزهد باسم
الصوفية .

ولقد حقق ابن خلدون هذا الفرق إذ يقول :

« إن طريقة هؤلاء القوم (أى المتصوفة) لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من
الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة

والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسلف ، فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة .

يظهر مما ذكره ابن خلدون أن الإسلام وقع أمام الأمر الواقع في فتح البلاد التي لها خيرات وثمار تجلب الأنظار إلى الدنيا وزخارفها ، إذ تغيرت حال المسلمين بعد فتح بلاد فارس ومصر والشام والعراق والأندلس والنواحي القريبة إلى فرنسا ، وكان من حق رجال الإسلام أن يدركوا الموقف الحساس بعين الإنصاف و يأخذوا بما يبعد الإنسان عن تيار هذه الدنيا وعن الضلال والزيف والدعايات المادية الخادعة المكاراة ، وهذه الفكرة وهذه الطريقة التي كان المسلمون المستمسكون بدينهم بالطريق الصحيح يأخذون بها عرفت بالتصوف .

وكان في ميدان الإسلام طوائف تكافح بكل قوتها وتدافع عن الإسلام ابتغاء ثبات المسلمين على دينهم ، وكان في هذا الصف الفقهاء ، والفلاسفة المسلمون ، وعلماء علم الحديث ، وعلماء الوعظ والإرشاد ، والصوفية . ولم يقتصر هذا الدفاع على الطائفة الخاصة المعروفة بالصوفية ، بل وقف رجال هذه الفكرة أمام التيارات الجارفة وقوفاً علمياً وعملياً ، وأيدوا رجال الطوائف الأخرى مبدئياً ، والخلاف الذي حصل بين رجال هذه الطوائف لا يعتبر خلافاً في المبدأ ولأجل الدفاع عن المبدأ ، بل كان الاختلاف بين أصحاب الظاهر والباطن — وإن شئت قلت : الخلاف بين العاملين بالشرعية والمتصوفين — اختلافاً فرعياً يبتنى على اختلافهم في طريق الدفاع ، وكأن هؤلاء الصوفية كانوا على طرف الضد والمقابل للمبتدعين والماجنين والزنادقة والملحدين ، بحيث كانوا يتخذون شعاراً خاصاً في الدفاع ، وعلماً خاصاً في ذلك الميدان ، وبذلك امتازوا عن غيرهم من الطوائف الإسلامية بقيامهم علناً — علماً وعملاً — لذلك الدفاع ، يريدون بذلك الاحتراس عن الانزلاق في هذه المهاوى ، وإلى هذا القدر كان الدفاع والعمل إيجابياً تماماً .

وحصل بعد ذلك أن خصص بعض الصوفية أعمالهم في عزلة عن المجتمع ، متمسكين بفكرة الدفاع مبدئيًا ، ولكن غلب عليهم الموقف الانعزالي الذي نعبر عنه بالموقف السلبي — إذا كان هذا التعبير مقبولا لدى العلماء — وبذلك أرادوا أن يسلموا دينهم ويخدموا أنفسهم فحسب ، فأخذوا بالزهد والتقوى والانعزال التام ، وكأنهم في ميدان الصراع الظاهر والخفي بين أصحاب الهوى والبدع وبين أصحاب المروءة والدين خرجوا بأنفسهم حافزين لدينهم ، مكتفين بهذا الموقف ، وتركوا المعركة لرجال الصوفية الذين لم يتركوا هذه المعركة تركاً باتاً ، كما تركوا الميدان لأبي الحسن الأشعري وواصل بن عطاء والغزالي، وغيرهم من رجال المعركة الذين أخذوا دورهم الإيجابي في ذلك الصف .



الفصل الثاني

تطور التصوف والبيان الإجمالي عن هذا التطور إلى عهد جلال الدين الرومي

لقد أشرنا في أول الباب إلى نشأة التصوف بالإجمال ، ونظراً إلى طبيعة البحث حول جلال الدين الرومي ، فن الضرورى أن نعرف التطور الذى تم فى عهده ، والذى تسبب فى تأسيس مدرسته الصوفية ووصل إلى نضجها بقونية ، وطريقة مولوية لا تزال رائجة فى البلاد الإسلامية ، وخاصة جمهورية مصر العربية .

١ — لقد تأثر التصوف الإسلامى بالاختلافات الفكرية والسياسية ، ولم يبق على حالته الأولى التى كان عليها فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم عند أصحاب الصُّفَّة ، وفى عهد الخلفاء الراشدين لعل .. ومن أهم تلك العلل تفرق المسلمين سياسياً، إذ تسبب ذلك فى الاختلافات الفكرية والعقيدية ، وبطبيعة الحال دخل التعصب فى هذا التششت ، واختلف المسلمون فى أكثر الأشياء التى كانت معروفة بينهم ، ومنها التصوف .

٢ — بظهور الفرق المذهبية والأحزاب السياسية حاولت كل طائفة من المسلمين أن تكون لديها أصالة فكرية ، وأن تتخلى عما نشر عند طائفة أخرى ، والتصوف كان فى الصف الذى كان الناس يتسابقون لأخذ شىء من هذه السلسلة ليغروه بمسائل أخرى ، وكانت الحال تسير بهذا الشكل إلى عهد الغزالي ، وفى عهده بدأ

التصوف يدخل إطار البحث العلمى بطريق اهتم به الناس أكثر، وعنى السلاجقة بأمر الصوفية وأقاموا لهم دارين . الأولى تعرف باسم خانقاه القصر، والأخرى باسم خانقاه الطواويس . وكان موقف الغزالي عند أصحاب السلطة وعند الصوفية موقفاً يشار إليه بالبنان . (٥)

كما اهتم الملوك بإعادة بناء المسجد الأموى فى دمشق ، وكان الغزالي معتكفاً فيه . ومن المعروف أن إقبال ذوى السلطة إلى شىء يتسبب فى إقبال الناس عليه ، وليس بغريب أن يكون التصوف فى عهد السلاجقة من أهم الموضوعات التى كان البحث يدور حولها ، إذ أن نظام الملك — وزير ملكشاه السلجوقى — كان يحب الصوفية ويراعىهم أحسن رعاية ، وترك تراثاً ثميناً بإنشاء المدارس المعروفة باسم (المدارس النظامية) التى أنفق فى بنائها مئات الألوف من الدنانير، ومما يحكى أنه كان يعظم الصوفية ويصفهم بأنهم جيش الليل الذى يحرس غيره من الجيوش .

وكان من عاداته أن يخصص أحد الصوفية ليكون معه فى جلساته ، وكان يترك مكانه لهذا الصوفى قائلاً : إنه يذكرنى بعيوب نفسى .

٣ — وبما أن الإسماعيلية وطوائف أخرى كانوا يعيشون فى عهد الغزالي صار هذا سبباً فى إقبال الغزالي على العلوم كلها ، ودراسة ما كان معروفاً عند الأوائل دراسة وافية من أهمها التصوف ، وكأنه بدأ فى تأسيس مدرسة صوفية تربى رجالاً كشيرين فى التصوف والتذوق ، وبالإضافة إلى موقفه الصوفى عند علماء المسلمين نرى المستشرقين أيضاً يصفون الغزالي بأنه المحامى الأول وكاتب الصوفية .

قال مكدونالد : « إن الصوفية بلغت بفضل الغزالي ونفوذه وتأثيره مكاناً ثابتاً وطيداً فى الإسلام » . (٦)

(٥) الغزالي والتصوف الإسلامى — تأليف أحمد الشرباصى .

(٦) الغزالي والتصوف الإسلامى للشرباصى — ص ٩ .

وبما أن الغزالي كان له نشاط في التصوف الإسلامي ، وبعد ترك الفلسفة ، كان يعتقد أن التصوف غاية لكمال البشرية الذي تبلغه عن طريق البحث والتأمل ، إذ يرى أن الفطرة السليمة منبع المعارف ، والنفس بالوجد الصوفي تصل إلى ما تقتضيه هذه الفطرة السليمة . وتعلمذ لديه رجال من خراسان وعن طريقهم وصلت آراؤه إلى مولد جلال الدين الرومي ، وكانت بلخ حينذاك مهداً للدراسات الإسلامية ، بالإضافة إلى أنها كانت تعرف بأُم البلاد — كما ذكرنا سالفاً — وكانت الصلات العلمية بين علماء بلخ وعلماء ما وراء النهر تؤثر في تنظيم المدارس ، وبالتالي في نقل الآراء الصوفية للغزالي ونقده للفلسفة من بلخ إلى ما وراء النهر . وفي هذا الجو العلمي نشأ والد جلال الدين الذي كان معروفاً بين الناس بفضله وعلمه ، ومعروف أن مثل هذا العالم الملقب بسلطان العلماء لم يكن ساكتاً عن الدراسة والنقد للآراء الصوفية ، وأثر ذلك في تلاميذه وولده الوحيد الذي ظهر منه النبوغ مع حداثة سنه ، وكان يتكلم في صغره حول الآراء الصوفية حافظاً للاصطلاحات الأولية التي سمعها عن والده ، ويشهد التاريخ أنه لولا الخوف من استيلاء هولاكو وأعوانه على بلخ لأسس سلطان العلماء مدرسة صوفية تجمع بين آراء الصوفية على أوسع نطاق ، فهاجر من بلخ قبل استيلاء هولاكو وكان ما كان ، ولم يرحم جنكيزخان أحداً ، فهدم أم البلاد بما فيها من آثار ، ولم يترك أحداً ليتنفس ، ولا مسجداً يُعبد فيه الله ، ولا مدرسة تدرس فيها العلوم ، ووصل الأمر بهولاكو ملك التتار أن استولى على بغداد وقتل الخليفة المعتصم سنة ٦٥٦ / ١٢٥٨ .

٤ — كان عصر جلال الدين الرومي عصر بحث وتنقيب حول الآراء الفلسفية ، لا سيما في المدارس الشعبية بقونية ، ويظهر من آرائه في التصوف خلال أشعاره في كتابه المعروف (المثنوى) أنه تأثر بآراء الصوفية الذين كانوا يعيشون قبله ، وكان لهم آثار صوفية بأفغانستان وازدهرت الدراسات الإسلامية في ذلك العصر ، فكان من واجبه التصدي لكل ما يحدث بين المسلمين من الجدل والاختلاف الفكري الذي يتسبب في تفرق الناس وتحزيمهم .

تلاقى الحضارات حينذاك فكان هناك صدى من فلسفة الإغريق وتقنين الرومان ، وحينها جمعت مدينة بغداد طوائف من الناس : المفسرين ، والمحدثين ،

والفقهاء ، والصوفية ، والمتكلمين ، والفلاسفة ، والشيعة ، وأهل السنة والجماعة ، والملحدين ، وطوائف أخرى غير ذلك . وشاعت الآراء ووصلت إلى بلخ مسقط رأس جلال الدين الرومى ، وإلى تركيا التى أخذها جلال الدين موطناً له . فنشر آراءه العلمية . ولقد تأثر جلال الدين بآثار والده سلطان العلماء الذى كانت له يد طولى فى دراسة التصوف ، وفى توجيه الناس إليه ، متأثراً بصوفية عصره الذين تتلمذ بعضهم على الغزالى ، وبحكم هذا التسلسل العلمى نجد الرومى يتمسك بآراء لها شأنها فى مدرسة الغزالى .

ومن الواجب أن نشير إلى طبيعة أخرى لبيئة جلال الدين — رحمه الله — التى لها أثر كبير فى تطور التصوف ، وهى أنها شاهدت منذ قليل الاضطرابات الفكرية والتقلبات السياسية من فتنه جنكيزخان والحروب الصليبية التى كان لها أثر كبير فى خلق جو مضطرب يحتاج إلى حفظ كيان الإسلام للإبقاء على تعاليم الدين وصونه من التحريف ، وتميز ما يأمر به الإسلام عما نقل عن فلسفة الإغريق وبيزنطه باسم الإسلام ، وأداء مثل هذا الواجب كان بحاجة إلى أمثال جلال الدين البلخى ليدركوا أهمية الموضوع ، ويتوجهوا إلى سفينة الإسلام التى كانت تضطرب ذات اليمين وذات الشمال ، وينظروا إلى الأمواج الممثلة فى الاختلافات الفكرية ، والمناظرات الكلامية ، والمحاورات الفلسفية ، والأهواء السياسية نظرة علمية ليستخلصوا منها آراء دقيقة تطابق روح الإسلام ويتركوا للناس طريقاً قوياً ليس فيه تغليب ولا تخليط ، وفى هذا الجو المضطرب استطاع جلال الدين الرومى بفضل موهبته الفطرية وثقافته البيئية أن يشتغل بتدريس العلوم الدينية أولاً ، والإقبال التام على دراسة التصوف أخيراً ، وانصرفه بعد ترك العلوم إلى التصوف فحسب .

كان يعتقد أن الطريق القويم الذى يمكنه أن يمضى فيه آمناً مطمئناً هو طريق التصوف والتنسك الإسلامى الذى يحتوى على مغزى الشريعة حسبما يقول الصوفية . ولم يكن مؤمناً بتفلسف التصوف وجعل التصوف فلسفة فى العقول ، بل كان أمله المرموق أن يكون التصوف فى جوبعيد عن الاستدلال وعن (لِمَ) و(لأن) و(كيف) . ويبقى كعملة تحتاج إليها روح الإسلام ، وتحتاج الروح

بنور لا تدركه العقول ، و يكون الصوفي مثلاً حياً لشخصية إسلامية فذة ، وعقلية أعلى من التيارات الفلسفية . وكأنه نظرو درس كل ما جاء في الإسلام من التطور في التصوف ، وعلم بالفتنة التي ملأت الآفاق وطال ضررها من التحريف في روح التصوف وخلطه بالفلسفة الإغريقية ، واختفى كثيراً في صومعته وتعلم ذوقياً على شمس تبريز. (٧) ودفعته هذه المعرفة إلى تغيير حالته التي كان معروفاً بها ، وبذل جهده لإنشاء مدرسة صوفية الدراسة فيها روحية وتدعو إلى الجذبة ، وعقليتها أعلى مما يتصوره دارسو الفلسفة ، ومنهجها فوق ما هو متعارف عليه عند صوفية عصره .

ولم يبق اختلاط الفلسفة بالثقافة الإسلامية في ذمة التاريخ ، بل ظهر بأشكال مختلفة يحتم على كل مثقف أن يدرسها دراسة نقد وتحليل ، ويميز بين صحيحها وسقيمها . إن التطور الذي أدركه جلال الدين الرومي لم يكن له عامل واحد ليتوجه إليه ، بل كان يتكئ على عدة عوامل لم يكن من الممكن إزالتها ، بل كان الواجب استخلاص الآراء الأصلية عما دخل في الإسلام أخيراً .

جاء الغزالي وقرر أن العلوم تحصل في القلوب بأشكال مختلفة ، فتارة تهجم على القلب بلا اكتساب وحيلة ، وهذا إلهام ، وتارة يحصل بالاستدلال والتعلم ، وهذا يسمى اعتباراً واستبصاراً ويختص به العلماء ، والعلم الذي يحصل بلا اكتساب هو إلهام في القلب ، ويختص به الأولياء الخ . وأثبت أن المعرفة لها بابان : الأول طريق الحواس ، والثاني القلب . ولكن ليس كل قلب صالحاً لهذا العلم ، بل إذا جاهد صاحب القلب لتطهير القلب من الأدران ، وصقلت مرآة القلب عن الخبائث ، فحينذاك يصلح لفيضان العلم . (٨)

والغزالي ثار على منكري التصوف العلمي الذين لا يعترفون بالإلهام ، ويقتصرون على الكسب ، كما ثار على النظر الإفراطى لبعض الصوفية الرامى إلى

(٧) سنذكر فيما بعد ما دار بينهما .

(٨) إحياء علوم الدين للغزالي .

أن العلم مالم يكن إلهاماً ولم يدخل في التفكير عن طريق القلب لا يعتبر علماً ، وجاء جلال الدين الرومي وأعلن أن علم القرآن له ظاهر وباطن ، فظاهره وصل إلى عالم البشر ، والباطن اختص به الله لا يعطيه إلا للكمل من عباده : الأنبياء والأولياء ، وما يعطيه الله لهم من هذا القدر لا يكون إلا كقطرة قليلة من بحر علم اختص الله به ، ومثل هذا بالقشر والمغز إذ يقول ما معناه : الله أعطى قشر العلم لعباده ومسك باللب واختص به إلى آخره .. وهذا هو عالمنا وفيلسوفنا الغزالي لم يصرح بأنه يجعل المعلوم الواحد له ظاهر وباطن ، ولكن جلال الدين الرومي أظهر رأيه بأن الشيء الواحد يمكن أن يكون لعلمه طريقان : الظاهر السطحي والباطن العميق . قال على رضى الله عنه وأشار إلى صدره « إن ها هنا علوماً جمة لو وجدت لها حملة » ، وقال أيضاً : « لو أردت أن أفسر الفاتحة بما أعلم لا احتجت إلى ثمانين بعيراً » . (٩)

وقال ابن عباس في قوله تعالى : « الذى خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمربينهن » لو ذكرت تفسيره لرجتمونى . وقال أبوه ريرة رضى الله عنه : « حفظت من رسول الله دعاءين ، أما أحدهما فبثثته ، وأما الآخر فلو بثثته لقطع هذا الحلقوم » وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : « ما فضلكم أبوبكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بسر وقر فى صدره » وأخذ جلال الدين الرومي موقفاً سليماً بين هؤلاء الذين يجعلون كل العلوم من طريق واحد ، هو التعرف الصوفى ، وبين هؤلاء القائلين بأن التصوف ليس إلا جمع الأوهام والخيالات وقال ما قال .

ومما اختص به صوفيينا الجليل مولانا جلال الدين الرومي — رضى الله عنه وأرضاه — أنه لم يترك الجانب العلمى من التصوف حينما لبس زى الصوفية ودخل الخلوة وترك علم القال ، بل خصص نشاطه الصوفى العلمى فى تأليف كتاب معروف (هو المثنوى) والذى قيل فى مدحه إنه القرآن باللسان البهلوى ، إذ يشتمل على دقائق ورموز فى التصوف وعلم الكلام مستنداً إلى آيات القرآن ، ولم يكن كبعض الصوفية

(٩) الغزالي والتصوف الإسلامى تأليف أحمد الشرباصى ص ١٧٨ .

الذين تركوا العلوم الظاهرية ودخلوا الصومعة تاركين الجانب العلمى والحبر والورق ، ولا شك أن للصوفية مقامات وأحوالاً ، لكل مقام مقتضى ، ولكل حال إيجابيات خاصة ، ولكن لسنا نقول إن كل صوفى فى كل مقام وحال يكون جامعاً ومانعاً كصوفى آخر ، بل ربما يحدث لصوفى أن يدرك نفس الحال التى أدركها الآخر ، ولكن بعوامل وأسباب تختلف عن عوامل هذا الآخر .

دخل جلال الدين الرومى فى هذا السلك الروحى بحيث لم يترك إفاقته فى العلم ، ونرى فى كتابه (المثنوى) أنه راعى الجانب الأدبى ، بحيث يعتبره الكتاب والعلماء فى عصرنا هذا أتم كتاب فى الفارسية ، وأشمل لكل الجوانب الأدبية من العروض والقافية والمحسنات البديعية على حد قول بعض علماء الفرس : إن هذا الكتاب لاشتماله على دقائق الأدب لو نترك محتوياته ومغزاه جانباً وندرسه دراسة أدبية بكل نواحي الأدب يكفى للاعتراف بقدرته الخارقة ، وبالتالي للحكم بأنه خرج من ساحة الرجال العاديين الذين يتعبون فى ضم أدب إلى أدب وأمر إلى أمر ليخرجوا شيئاً يُرى فيه أثر التكلف ظاهراً ، ولكنه كتب هذا الكتاب بقدرته الروحية المستضيئة من التجليات الصوفية ، وأدخل فى كتابه هذا كل ما يليق من الجانب الأدبى . (١٠)

وفى هذا العمل أثبت التطور — حسبما يقتضيه عنوان تلك السطور — فى عمل الصوفى ، بحيث أن الصوفى العارف الذى يجتاز المراحل على مهل عليه أن لا يترك إفاقته حتى يصدر منه ما يكره الأسماع ، وإذا اقتضى أمره لتأليف أو تحقيق أمر علمى فمن واجبه أن يخصص هذا التأليف فى أوقاته العادية المستنيرة من الأنوار ، والخالية عن الجذبات والإفراط والتفريط . إذ هو يكتب للآخرين ، فعليه أن يكون فى جادة الآخرين لا أعلى منهم من الناحية المرتبطة بالوجد الصوفى ، وإن كان أعلى منهم بكثير من الناحية المربوطة بالأدب المستضىء . وقد أشار إلى هذا التطور فى أكثر من عشرة مواضع فى كتابه المثنوى إشارة خفية ، إذ يوصى أصحابه فى طريق معاشره الناس والكلام معهم على قدر عقولهم ، وكان بطبيعة الحال يراعى عقول من يتوجه

(١٠) إن بعض شراح المثنوى صرحوا بذلك ، بل أكثر من ذلك ، منهم العلامة القونى مؤلف المصحح الفوى باللغة العربية ، والدكتور كفاى .

إليهم كثيراً خطاب المستوى من الكتاب والأدباء ، فهو يتكلم على قدر عقولهم الأدبية لا أقل ولا أكثر — ومع هذا الصنيع الرائع الذى نجده فى هذا الكتاب نراه كبحر موج فى تنوع الأسلوب ، فتارة يعتمد على البراهين العقلية والأمثلة والأدلة المنطقية ، وتارة على النصوص الدينية ، تارة على الأسلوب الصوفى ، وتارة على المنهج الكلامى .

وفيه من الأمثلة والقصص الركيكة بظاهرها والمليئة بالمعانى فى حقيقتها ، فهو يراعى ما تتطلبه طبيعة الآية « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها » الآية . فبينما يتنقل فى كتابه بين الفقه والتصوف والأخلاق والنقد يتنقل بين الوضوح والغموض ، بين الصريح والكناية ، بين التشبيه والاستعارة ، وبين الامتداد والالتواء ، وهذا يدل على إفاقتة التامة حال تأليفه ، وكأنه ينادى كل عالم يريد التأليف قائلاً : عليكم بالأمانة العلمية ، وإن ما تخرجونه إلى ساحة التصنيف ليس قولكم لأنفسكم ، بل قولكم للناس ، فعليكم أن تراعوا بصيرة الناس وبصائرهم . كما أنه لم يترك شيئاً من البراعة الأدبية فى كتابيه (المثنوى) و (فيه مافيه) ، وذلك خلافاً لما يقال عن صوفية آخرين بأنهم كثيراً ما لا يراعون الجانب الأدبى ، منهم العلامة الفيلسوف الصوفى الإمام الغزالى الذى يعترف به الشرق والغرب إلى يومنا هذا . ومع هذه القدرة الأدبية والعلمية التى جعلته مؤلفاً لأكثر من ثلاثمائة كتاب ورسالة ، يقال عنه : إنه فى عدة مواضع من كتبه — لاسيما بعد اشتغاله بالتصوف — يذكر عبارات تخالف الأدب العربى . يقول الأستاذ الشرباصى فى كتابه الغزالى والتصوف الإسلامى ما يلى : ومع هذا نلاحظ ضعف الأسلوب عند الغزالى أحياناً ، ووقوع خلل من جهة النحوى أثناء كلامه ، ولعل سبب ذلك هو انشغاله فى هذه الأحيان بالفكرة وعدم التفاته إلى العبارة ، فيقدم ما حقه التأخير و يؤخر ما حقه التقديم ، مع هفوات أسلوبية أخرى ، والغزالى نفسه يعرف هذا ويعترف به و يعلله بأنه كثير الشواغل ، وأن شغل نفسه مبذر ، وخاطره قليل .

وقد أذن الغزالى لمن يجد خطأ فى كلامه أن يصلحه ، ولكن هذا الإصلاح يحتاج فى بعض الأحيان إلى نقض الكلام من أساسه وإعادة بنائه . (١١) ولا يتوهم أننا

(١١) الغزالى والتصوف الإسلامى تأليف الشرباصى . ص ١١٠ ، ١١١ .

نقدح في حق الغزالي ونرفع درجة جلال الدين الرومي إلى مرتبة تفوق درجة الغزالي ، بل نريد إثبات التطور في التصوف الإسلامى أدبيًا كما هو متطور ذوقيًا حسب قدرة الصوفية أنفسهم ، وحسب مقدرتهم الذاتية ودرجة السرعة والبطء في طي المراحل التصوفية .

ومن العوامل التى تعد ذات أهمية خاصة في دراسة صوفينا (البلخي الرومي) على ضوء التطورات أن بيئة تركيا بطبيعة الحال كانت تجذب العلوم الشرقية من ناحية ، والعلوم الغربية بحكم القرب إلى البلاد الغربية من ناحية أخرى ، ووصل هذا الاحتكاك العلمى إلى أوجه في عصره ، فهناك بقايا من الآراء الفارسية حول التصوف ، وهناك آراء فلسفية في ذاتها عرفت باسم التصوف ، أو تصوفية في جوهرها اشتهرت بأنها آراء فلسفية ، حتى أنه لم يكن هناك فرق جوهري عند أكثر الناس بين من يدخل الصومعة ليتصوف وبين من يدخلها ليتفلسف ، بل هناك دواع لتفلسف الصوفية وتصوف الفلاسفة ، وهذا تطور في عالم التصوف له خطر كبير على الناس ، لأنه ربما يتوهم الرأى الفلسفى القائل بالفلسفة الوجودية أنه رأى تصوفى عريق ، كما أنه يوشك أن يعد الرأى الصوفى الفذ رأياً فلسفياً ، وفي مثل هذا الجو كان من واجب جلال الدين الرومي أن يصرح بكل شيء ولايسكت عن هذا الخليط المرعب الذى بإمكانه أن يفسد على الناس مايراعونه من السلوك التصوفى والتنسك الإسلامى . ولا يخفى على دارسى كتابه المثنوى أنه في براعة تامة وبأسلوب رائع توجه إلى هذا الخطر ، وتطور التصوف تطوراً إيجابياً يفرق بين المتفلسف والمتصوف ، وبالتالى بين الآراء الميتافيزيقية العقلية والميتافيزيقية الروحية الخارجة عن إطار العقل وعن مقتضياته ، وكأنه قبل قرون كان يدرك خطورة الخلط بين آراء فلسفية تشبه بظاهرها الآراء التصوفية ، منها مسألة الوجود بما فيه قضية وحدة الوجود ، إذ هذا الموضوع بدقته يتطلب التعمق في الفرق بين قضية الوجود عند الفلاسفة وقضيتها عند الصوفية ، وأين هذا من ذلك ؟ ونسمع في عصرنا هذا — عصر الذرة والصواريخ — أقوالاً تنسب إلى الفلاسفة الوجوديين ، أمثال جابريل مارسيل الذى اعتنق المسيحية سنة ١٩١٤ بعد أن اشتهر بأنه زعيم الوجودية ، وبعد قبول المسيحية صار من أشياع الوجودية المؤمنة ، وكتب كتابه المعروف : اليوميات الميتافيزيقية . (١٢) وسارتر الذى توفي حديثاً .

(١٢) الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة تأليف الدكتور محمد علاب .

ولا شك أن هذه المسألة أثارت ضجة في الحلقات العلمية ، ومن واجبنا أن نعرف الفرق الجوهرى بين هاتين الفكرتين : فكرة الوجود عند الصوفية ، وفكرة الوجود عند الفلاسفة ، فالأول عند القائلين بوحدة الوجود هو منتهى التوحيد والتعرف الكامل بالذوق والمشاهدات ، بحيث يفنى كل ما هو غير الله عند الصوفى الوجودى فلا يرى غير الله ولا يرى نفسه و يظهر منه ما يشبه هذه القضية .

كل شىء هو الله ، كما قال البسطامى رحمه الله : (سبحانى ما أعظم شانى) وأمثال ذلك ، و يظهر من بعض أقوال جلال الدين الرومى أنه من رجال هذه السلسلة ، فهو وجودى تصوفاً ، ولكن لم يسكت عن حل هذه المشكلة سكوتاً باتاً ، بل أشار برموز خفية إلى الحل ، وإلى أن الفيلسوف فى ادعائه أنه يعرف الله طرق باباً لا يوصله إلى المطلوب ، وأما فكرة الوجود عند الوجودية الملحدة فهى الإلحاد البحت ، إذ تشكى على أن الكون غير الوجود ، فالأحجار عندهم كائنات وليست بموجودات ، وأن الوجود ليس حالة فعل بل هو الصيرورة من الإمكان إلى الواقع ، وليس كل مرور من حالة إلى حالة صيرورة ووجوداً ، إذ الثلج الذى يذوب ، والماء الذى يتبخر لا تعتورهما الصيرورة ، لأن جميع تحولات المادة كائنة من قبل فى عللها ، وهى خاضعة (عند الوجودية) للمحدودية والجبرية ، وأن الوجود هو امتياز الإنسان ، والإنسان هو الذى يختار بحرية كيف يوجد و يضع نفسه بنفسه — الوجود تقدم مطرد نحو اتساع يتحقق باختيار حر . (١٣)

(١٣) الوجودية تأليف الدكتور محمد غلاب .

الباب الثالث

التأثير والنأثر العلميين لدى البلخي

الفصل الأول

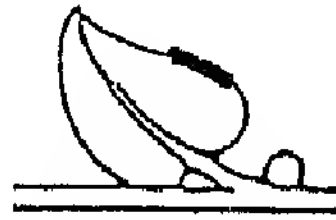
والد جلال الدين الرومي وتأثيره العلمي فيه

كان جلال الدين الرومي من أسرة معروفة بالفضل والعلم ، ويصل نسبه إلى سيدنا أبي بكر الصديق صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم . كان اسم والده بهاء الدين ، ولقبه سلطان العلماء ، وكان معروفاً بين الناس بهاء الدين ولد ، واسم جده حسين بن أحمد الخطيبى ، ونقتصر بذكر بعض مناقب والده الذى كان له أثر كبير فى تكوين شخصية جلال الدين الرومي ، ولان تعرض ببيان مناقب جده الذى كان أيضاً معروفاً بالعلم والفضل ، إذ لم يكن لجده (حسين بن أحمد الخطيبى) أثر كبير على جلال الدين كما كان لوالده ، ولد سلطان العلماء سنة (٥٤٥ هـ) ببلخ وتوفى سنة (٦٢٨ هـ) بقونية . أخذ العلوم الرائجة حينذاك من التفسير والحديث والنحو والصرف وغيرها عن علماء عصره ، ولما صار أهلاً للتدريس أخذ إجازة التدريس من جماعة كبار العلماء حسبما كان رائجاً فى بلخ ، وأقبل الناس عليه يسمعون منه العلوم ويتسلمون عليه ، وبعد عدة سنوات بدأ نشاطه فى التصوف ، ووزع أوقات إفادته بين علم القال وعلم الحال والوعظ والخطابة ، وكان يدرس العلوم من أول الصبح إلى الظهر ، وكان يشرح للشلاميذ حقائق التصوف وعلم الإشارة والحال عند صلاة العصر ، وكان يلقي الوعظ والخطابة يوم الجمعة فى المساجد . يقول أفلاكي فى

كتابه : (١) إن سلطان العلماء كانت له قوة التأثير في الوعظ والخطابة ، ولم يكن مجلس من مجالس الخطابة والوعظ إلا وهو يتوجه إلى الناس و يذكرهم بأكثر مما كانوا يسمعون في مجالس أخرى ، ولم يكن أى مجلس من مجالس الوعظ إلا والناس يظهرون اتعاضهم به وتأثرهم بأقواله — رحمة الله تعالى عليه — كان لهذا الصوفى العالم أثر عظيم على تلاميذه وعلى محبى العلم والتصوف ، ومن فضائله أنه لم يخصص نفسه بناحية خاصة من النواحي العلمية ، بل كان له يد طولى في كل النواحي . كان يفتى في مسائل عويصة ويرشد قضاة عصره إلى حقائق حل المسائل الواردة عليهم ، وكان لا يطلب بفتواه شيئاً من المال ، وكان معلماً ذا حلقة علمية يحضرها كبار المثقفين ، وكان يسمح لكل وارد بدخول حلقة العلمية . وبعد فراغه من العلم والتدريس والفتوى وحل مشاكل الناس كان يتجه بالليل إلى صومعته يذكر الله و يشتغل بالأوراد التى اعتاد على تكرارها كل ليل . ومن خصائصه بين علماء عصره التواضع وهضم النفس حتى كان يخفى آثاره العلمية قائلاً : لا يستطيع تأليف أن يظهر فى الآفاق ، ولست أهلاً لذلك ، وأعرف نفسى كل المعرفة بأنى لست أهلاً للتأليف والتصنيف ، ولذلك لم يظهر أثره العلمى (المعارف) إلا بعد وفاته ، جمعه ورتبه تلاميذه حرصاً على الاستفادة منه ، وخوفاً على ضياعه ، وكان يوصى أصحابه بالتأمل فى خلق الله متمسكاً بآية : ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ (١٩١)

[سورة آل عمران : ١٩١]

وكان يخلو بهذا التفكير ويرجع هذا الوقت على سائر أوقاته .



(١) مناقب العارفين تأليف أفلاكى صفحة ٣١ .

مؤلفاته :

ذكرنا آنفاً أن بهاء الدين ولد لم يكن ملماً بإظهار قدرته العلمية في التأليف والتصنيف ، ومع ذلك ألف كتابه المعروف (المعارف) باللغة الفارسية في عدة سنوات وفي فترات مختلفة ، و يظهر من كتابه أنه ألف حصة منه في آخر حياته ، و يظهر من فصل (٢٧٧ - ٣٥٦) أنه بدأ بتأليفه في أوائل عام ٦٠٠ / ١٢٠٣ وبما أنه توفي عام ٦٢٨ / ١٢٣٠ يعلم أن تأليفه هذا الكتاب أخذ منه سنوات عديدة . ويشتمل على قضايا صوفية ورموز علمية ، والجزء الأول معروف بين أهل الطريقة المولوية ، وكان هذا الكتاب إلى عام ٩٥٥ / ١٥٤٨ في حيز الخفاء ، إلا أنه اهتم بجمعه شرف محب بن علي ورتبه ، وكان هذا الكتاب مخطوطاً إلى سنة ١٣٣٣ إلى أن طبعه وحققه بديع الزمان فروزانفر^(٢) في ثلاثة أجزاء ، والجزء الرابع لم يطبع بعد ، وهو محفوظ بقونية تحت رقم ٢١٢٥ .

هذا وبما أن جلال الدين الرومي له صلة علمية بهذا الكتاب ، ونرى في تأليفه المشنوى أنه تأثر بآراء والده الواردة في كتابه (المعارف) ، ولذلك فلا مجال للباحثين حول آراء الرومي إلا أن يحققوا هذا الكتاب و يطلعوا على رموزه وأسراره . وبما اشتهر به والد جلال الدين الرومي أنه كان يخالف الفلاسفة و يتمسك بآراء الغزالي في الطعن على الفلاسفة والسعي بمحو آثارهم ، وكان يسمع اختلاف الآراء بين الصوفية والفلاسفة ، و يدرس ما عرف في عصره من الهوة السحيقة بين الفلسفة والتصوف ، وبالتالي بين المدارس الفلسفية والصوامع التصوفية ، إذ تعود أهل المدارس بالتقوى ، والحكم بحرمة السماع ، واشتهر أهل التصوف وسكان الصوامع بالسماع وما إلى ذلك .

(٢) طبع بعد تطبيقه على السخ الآتية :

- ١ - نسخة جامعة استانبول رقم (٦٠٢) في ثلاثة أجزاء ، واهتم بنسخه مصطفى بن أحمد القونوي سنة (١٠٠٠) هـ .
- ٢ - نسخة في معرض قونية تحت رقم (٢١٢٧) رتبته أورعوس بن ايدموا بن عبد الله المولوي .
- ٣ - نسخة جامعة استانبول رقم ١٢٧٤ بحط حلي .
- ٤ - نسخة في ديل كتاب (فيه ما فيه) تأليف جلال الدين الرومي الذي كتبه عام ٧١٦ هـ .
- ٥ - نسخة ناهذ باشا رقم (٦٨٩) وغيره من السخ التي توحد في المكتبات المعروفة بتركيا .

وكان سلطان العلماء يود أن يهاجر من بلخ و يستوطن موطناً يكون قادراً على نشر آرائه التصوفية والاجتماعية من غير أن يواجه المصاعب ، وكان أيضاً يخاف مما يسمعه من ظلم المغول وطغيانهم وفجائعتهم ، وبذلك كله ترك بلاده نهائياً ، وقد اختلف في تاريخ رحلته من بلخ ووصله إلى قونية ، يقول البعض إنه غادر بلخ عام ٦١٧ هـ . (٣)

والتقى في نيسابور بشيخ فريد الدين الذي اشتهر بالعلم وبالفضل وكان من الصوفية المعروفين ، ولا تكاد تقبل هذه الرواية لوجهين . الأول أن الثقات من أهل السراجم لا يقولون بحياة العطار إلى عام ٦١٧ ، وما ذكر أنه كان يعيش إلى سنة ٦١٨ فضعيف ، والحق أنه توفي عام (٦١٧) بنيسابور قبل رحلة سلطان العلماء من بلخ ، وقد كانت الرحلة في هذه السنة لكن بعد وفاة العطار . والوجه الثاني أنه لم يصل لنا من أقوال جلال الدين ما ينبئ عن هذا الالتقاء برغم أنه كان من زمرة المخلصين له والمتمسكين بأقواله ، ولا نجد في كتاب « المعارف » شيئاً يدل على ذلك ، وأمثلة هذه الاشتباهات كثيرة ، منها ما يقال إن جلال الدين الرومي التقى بحكيم السنائي الغزنوي وأخذ منه أسرار التصوف ، (٤) مع أن التاريخ أثبت وفاة السنائي قبل أن يولد جلال الدين الرومي .

ومنها ما يقال : إن بهاء الدين ولد جاء إلى بغداد وأقام في المدرسة المستنصرية ، مع أن هذه المدرسة تم تأسيسها سنة ٦٣١ / ١٢٣٣ ، وتوفي بهاء الدين ولد سنة ٦٢٨ / ١٢٣٠ فكيف التوفيق ؟ وما هو الموثوق عند المؤرخين أنه وصل إلى قونية سنة ٦١٧ / ١٢٢٠ وأما خروجه من بلخ ومكثه ببغداد والحجاز وسائر الأقطار العربية فليس لدينا أي دليل يعين عام هذه الهجرة وهذا السفر .

وكل ما ثبت في التاريخ أن بهاء الدين ولد بعد مغادرته بلخ مكث قليلاً ببغداد ، وتوجه بعد ذلك إلى الحجاز لأداء فريضة الحج ، وبعد الحج غادر البلاد العربية

(٣) روضات الجنات مجلد (٤) ص ١٩٨ .

(٤) روضات الجنات مجلد (٤) ص ١٩٨ .

لقصد بلاد الترك ، وكان جلال الدين يصاحبه في تلك الأسفار وفي الحج برغم طفولته . روى أنه لما وصل موكب بهاء الدين ولد إلى سواحل دجلة سأله عساكر الحدود بقولهم : من أية بلدة قدمتم ؟ وأى قطر تر يدون ؟

فرد عليه بهاء الدين ولد بقوله : « من الله وإلى الله ولا حول ولا قوة إلا بالله . جئنا من لا مكان ونذهب إلى لا مكان » ولما وصل الخبر إلى الخليفة دعا الشيخ شهاب الدين السهروردي وحكى له هذه الحكاية ، فقال له السهروردي : ما هذا إلا بهاء الدين ولد البلخي ، واستقبله السهرودي وسائر علماء بغداد استقبالا رائعا . (٥)

ومن مناقب بهاء الدين ولد أنه كان ذا تأثير في الوعظ وإيراد الخطب كما ذكرنا من قبل ، وكان يتكلم باللغة العربية كواحد من أبنائها . خطب يوماً من أيام الجمعة بجامع بغداد فبكى المصلون عند سماع أقواله ، وفي خاتمة الخطبة توجه إلى الخليفة ووصاه بأن عساكر المغول في طريقهم إلى الاستيلاء على الأراضي الإسلامية ، وعلى الخليفة أن يستدرك الأمر . وأرسل إليه الخليفة نديمه بهدية تقدر بثلاثة آلاف دينار عراقي ، فلم يقبل تلك الهدية قائلاً : لست بحاجة إلى أمثال هذه الهدايا ، والخليفة أولى بذلك ، وغادر بغداد وقال كنت أريد أن أمكث عدة أيام في هذه البلدة ولكن أردنا زيارة بيت الله فلنسرع إليه .

ومما تجب الإشارة إليه أن مغادرة بعض الصوفية بعض البلاد واختيار بلدة أخرى لم يكن لفرارهم عن المشاكل التي يواجهونها ولا للهروب عن المشقة في الحياة إلى الراحة ، إذ أهل المعاني ورجال التصوف لا يميلون إلى الراحة الجسمانية ، بل لزعمهم أن وطنهم الثاني يساعدهم في نشر آرائهم ويسر لهم المقدرة في إصلاح الناس أكثر من قدرتهم في موطنهم الأصلي ، وربما تضاف إلى تلك الأسباب أسباب أخرى منها : زعمهم بأن الوطن الأصلي لا يساعدهم في تثقيف أولادهم كما يساعد

(٥) السهروردي هو أبو حفص عمر بن عبد الله السهروردي ، من أكابر الصوفية ، وتنسب إليه الطريقة السهروردية . من مؤلفاته كتاب عوارف المعارف ورشف الصابغ وأعلام التمي وتفسير القرآن ، توفي رحمه الله سنة ٦٣٢ .

الموطن الثانى ، وملاحظة هذه الأسباب لا يقال عن بهاء الدين ولّد لماذا ترك بلخ عندما حانت فتنة المغول ؟ ولماذا قصد بلاد الترك ولم يشترك فى صف المقاتلين ضد جيش المغول ؟ إذ الحرب لصالح الحياة ، وهذا هو المبرر الوحيد لقبولها وتحمل آلامها وعذابها .

وكان بهاء الدين ولّد يعرف مفسد المغول وإخلاهم فى أمر الدين ، والدين يعد حياة حقيقية لدى الصوفية ، وكان يعرف أيضاً أن جيش المغول كالليل المدهش ، وليس لديه من القوة المادية والتهيؤ الحربى وإعداد أسباب المقاومة ، ولم يكن أهل السلطة حينذاك أصدقاء له حتى يشير إليهم بالإعداد وسد طريق تسلل المغول ، فلم يبق له إلا الهروب إلى وطن آخر ، وتنبيه الناس بمفسد هذه الطائفة الفاسدة المفسدة ، ولذلك نبه الخليفة ببغداد وأفهمه أن جيش المغول ليس خطراً على الدولة الظاهرية فحسب ، بل هو أكبر خطر على الدين ، لأنهم ينشرون آراء لا توافق الأديان السماوية ، وبذلك نرى أنه كان من المدبرين فى أمور الحياة وأمور الآخرة ، وكان من حقه أن يترك بلخ ويتخلى عن وطنه ويشغل بنشر آرائه التصوفية ، ويرشد الناس إلى الحقائق وينذرهم من الفتنة المغولية التى كانت تهدد كيان الإنسانية .

إن التحدى الذى كان بهاء الدين يواجهه كان أكبر شأناً من التحدى الذى يواجهه أهل السلطة ببلخ ، إذ كان يخاف على وطنه الظاهرى من استيلاء جيش المغول ، ويخاف على وطنه المعنوى — وهو قلعة الدين القويم — من تخريب جيش المغول ، لئلا يرغب الناس على الشرك وعبادة النار ، وكان أهل السلطة لا يخافون إلا من الأول ، وأما خوفهم من الناحية الثانية فلم يكن مستولياً عليهم بقدر ما كان مستولياً على بهاء الدين ولّد ، إذ أن كثيراً من أصحاب السلطة — مهما كان تمسكهم بالدين الحنيف — لا تقل درجة خوفهم على الدين بقدر ما تصل إليه درجة خوف الصوفية وأهل الورع والزهد أمثال بهاء الدين ولّد ، ومما يجب الإشارة إليه أن هذا الجو الملىء بالكفاح قد أثر على جلال الدين الرومى ، وعلى الرغم من أنه كان طفلاً كان له ذكاء خارق العادة ، وكان يدرس الوقائع بعمقها ، وكان يسأل والده عما هو بعيد عن أمثال هذا الطفل أن يخوضوا فيه .

وهذه الهجرة من بلخ والإقامة بقونية وما بينهما من الإقامة المؤقتة في بعض الأماكن العربية كان لها أثر كبير في تكوين شخصية جلال الدين الرومي وتنمية آرائه وبالتالي في معرفة أحوال البلدان والمقارنة بين بلدة وأخرى في السلوك الصوفي، كما نرى هذه المقارنة في بعض قصص كتاب المثنوى الذي يعتبر بحق أكبر مرجع تصوفي في اللغة الفارسية .

ومن الدلائل التي تثبت قولنا ما يذكره جلال الدين الرومي فيما يتعلق بأحوال مدينة لم يرها إلا بصحبة والده وفي حال طفولته ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ذكائه في صباه كان يساعده في تنظيم المعلومات وترتيب نتائج مشاهداته .



الفصل الثاني

حرصه على دراسة المعارف وأشار الصوفية المعروفين

لم تكن التربية المألوفة ببلخ لدى الأسر المعروفة بالفضل والعلم مختصة بناحية خاصة ، بل كان الآباء ومن يحدون حذوهم يقومون بتكوين شخصية من هم تحت تربيتهم ، وكانت أسرة بهاء الدين معروفة بالأدب والخلق الحسن ، وبذلك نرى جلال الدين في حضن والده قد أخذ علوم عصره منه ، وكان يغتنم فرصة حياة هذا الوالد الذي كان له أثر كبير في تربيته المادية والمعنوية ، وكان يحضر محاضراته ومجالسه التصوفية و يناقش في مسائل عويصة بحرية أعطاها والده له ، وبعدهما توفي الوالد لم يكتف جلال الدين الرومي بعلم أخذه من والده ومن سائر علماء عصره ، مع أنه كان يشار إليه بالبنان في التحقيقات العلمية ، بل أخذ يرتب مؤلفات والده ويتعمق فيها قائلاً : « لا أزال بحاجة إلى الاستفادة مما تركه والدي » . وبالإضافة إلى ذلك كان يتتبع الكتب العلمية و يدرسها بدقة علمية .

نرى في آراء جلال الدين الرومي : أنه تأثر بأقوال حكيم السنائي الغزنوي ، والشيخ فريد الدين العطار ، وأقوال والده ، ونرى تأثره بالوالد أكثر من تأثره بأقوال غيره .

ومن حق هذا الوالد العظيم أن يكون مرجعاً علمياً لولده ، إذ ولد في حال نضج هذا الوالد الكبير في حدائق التصوف ، ووصل إلى حل أكثر القضايا التصوفية ، واقتفى جلال الدين أثر هذا الصوفي الكبير في دراسة أسرار التصوف متمسكاً بآراء الوالد في حال حياته ، وملماً بقراءة كتاب المعارف بعد وفاته .

يذكر أفلاكى في مناقب العارفين أن جلال الدين الرومى قبل أن يتعرف بأستاذه العارف شمس الدين التبريزى كان يقرأ كتاب المعارف طوال الليل ، ويرى أنه يقرؤه قائماً ، وكان يشير إلى أسرار هذا الكتاب في حلقاته العلمية ، ويحلل غوامضه لتلاميذه ، وبعد ما تعرف بشمس الدين التبريزى أخذ بعلم الحال والأذكار والخلوة ، ولم يترك التوغل في دراسة آثار والده تركاً باتاً بل قلل من دراسته بقدر ما قلل من مجالسته مع أهل العلوم الظاهرية واتجه إلى العلوم الباطنية .

ومما يدل على تأثر جلال الدين الرومى بمؤلفات والده أنه تعرض في كتابه (فيه مافيه) وكتاب (المثنوى) بما ورد في كتاب المعارف بالنص والروح ، ونرى التشابه الكامل في تفريعات القصص والأمثال بين كتاب الوالد وكتاب الولد ، وسنشير إلى بعض هذا التأثير في موضعه إن شاء الله تعالى .

وبعد ..

فإن دراسة مؤلفات الرومى والإحاطة بمناقبه في حالاته المختلفة والتعمق فيما تركه من الأمثال بالإضافة إلى دراسة صوفية عصره ومن سبقه في هذه الميادين كل ذلك يشعر بأن الرومى تأثر بأسلافه الصالحين ، وعلى رأسهم والده سلطان العلماء بهاء الدين ولد .



الفصل الثالث

تأثره بشمس الدين التبريزي

لقد أشرنا إلى ما حدث لجلال الدين البلخي في لقائه بشمس الدين ، والذي أثر فيه بقوله : ما المقصود من الرياضيات والعلوم ؟ فرد جلال الدين بقوله : الاطلاع على آداب الشرع — فقال شمس الدين : لا ، بل الوصول إلى المعلوم ، وذكر قول الصوفي المعروف حكيم السنائي : (٦)

« إن العلم إذا لم يجردك من نفسك فالجهل خير منه » .

وبذلك تغير جلال الدين وكأنه صار هدفاً لشمس الدين برميته .

ومن الواجب في توضيح تأثره بشمس ذكر بعض آراء شمس الدين التبريزي بعد ترجمة هذا الرجل الذي اعتبر شبه مجهول في عصره والذي لا يعرفه الناس أكثر مما ذكرنا من أنه كان معروفاً بـ (شمس تبريز) يلبس لبس الدراوشة ، ويذكره أفلاكي في كتابه مناقب العارفين بـ (شمس الحق والدين محمد بن علي بن ملك داد تبريزي) .

(٦) هو أبو المجدد بس آدم السنائي الشاعر الصوفي المعروف — توفي سنة ٥٢٥ / ١١٣١ وصرمجه في عرة ناعاستاد ، يرويه الناس ويتركون بصرمجه

ولقد عكف الباحثون في بحثهم في هذا الرجل الصوفي الجوال في صلته بجلال لدين البلخي صلة روحية ، بحيث غير جلال الدين المدرس إلى صوفي يحب الانزواء ولا يذكر من الناس إلا شمس الدين وكان يقول : إن الشمس هو الذي أراني طريق الحقيقة ، وهو الذي أدين له في إيماني و يقيني .

رجع جلال الدين مع أستاذه الجديد وبقي معه في حجرة أربعين يوماً لا يدخل الحجرة إلا صلاح الدين زركوب ، وبعد هذا اللقاء امتلأ جلال الدين بروح جديدة ، وانكشف له عالم جديد من الحقائق والأذواق . ولم يذكروا عن آراء ذلك الرجل المجهول صاحب الذوق الذي جعل من الأستاذ الكبير تلميذاً صغيراً يتلقى منه الدروس كل يوم .

وقد جمع بعض الباحثين المعاصرين من الفرس (٧) بعض آراء شمس الدين الغربية التي لها أهميتها في التصوف .

منها : أنه كان يقول : « الناس تعودوا بالنفاق ، وإذا كنت تريد القيام معهم فعليك بعادتهم السيئة أو تهرب منهم إلى الصحارى والجبال » . قلت له (يشير إلى أحد معاصريه) أنت وحيد عصرك وفريد دهرك فأخذ بيدي قائلاً : « كنت أتشوق إلى لقاءكم ، وأعترف بأني مقصر في التأخير » ، وحصل يوماً أن قلت له بما هو الصديق والحق ، فعاتبني وخاصمني ، وعلمت بعد ذلك أن سر البقاء سعيداً بين الناس هو الأخذ بشيء من النفاق والخداع .

وكان شمس الدين أشار بهذه القصة إلى أصل العلة في انزوائه وعدم ظهوره بين الناس . ولا يريد بذلك أن يوصي الناس بالنفاق ، بل صور واقع حياة الناس وما ألفوا واعتادوا عليه ، فهو لا يأخذ بالمقاييس التي أخذ بها الناس ، ولهذا يختلف تماماً عن مألوف الناس .

(٧) مهم الدكتور صاحب الرماني الإبراني وعنوان كتابه . (خط سوم) الخط الثالث — وهذا الاسم مأخوذ من قول شمس الدين إذ يقول : الخط على ثلاثة أنواع . الأول يقرؤه الخطاط لاغيره — والثاني يقرؤه هو وعيره ، والثالث لا يقرؤه هو ولا غيره ، وهذا الخط الثالث هو أنا (شمس الدين) — ما قبل العارف تأليف أفلاكي .

ومنها : قوله المعروف : عليك بكعبة القلب — والمعروف لدى الصوفى
الفرس — (كعبة دل وكعبة كل) يذكر شمس الدين فى ذلك قصته إذ يقول : إ
أبا يزيد البسطامى (٢٦١ هـ — ٨٧٤ م) أراد الكعبة لأداء الحج ، فلما وصل إ
البصرة زار صوفياً معروفاً لدى البصريين فسأل البسطامى بقوله : ماذا تريد يا
يزيد ؟ ورد البسطامى : مكة لزيارة بيت الله — وقال الدرويش : هل معك زاد لها
السفر ؟ فرد : نعم — ثم سأله كم مقداره ؟ أجاب : مثلاً درهم — وقال له : أعطنى
الدراهم وتعالَ طف حولى سبعة أشواط — فأعطاه الدرهم فقال يا أبا يزيد قلبى هـ
بيت الله — والكعبة بيت الله — بشيء من الفرق ، هو أن الله لم يدخل الكعبة (بيته
بعدها بناه — وأنه لم يخرج من قلبى حينما بناه .^(٨)

وهذه القصة التى صورها شمس الدين التبريزى ، سواء أكانت منسوبة حقيقة
إلى البسطامى أم كانت خيالاً صوفياً تنبئ عما يكمنه فى نظره الصوفى من أهمية القلب
فى عالم الحقيقة ، وأن القلب له مقامه الأول فى البدن ، كما يشير إليه حديث
الرسول — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — إذ يقول : « ألا إن فى الجسد مضغة إذا
صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ، ألا وهى القلب » .

وبما أن الشمس لم يعلق على تلك القصة يظهر منه أنه يأخذ بما أخذ به أصحاب
القلوب من أدب القلب فى سلوكهم ، وهو بحق من الذين يعترفون بمركز القلب والفؤاد
ومحبته وهيامه وعطوفته ، والقلب فى نظر الشمس جمال مشرق بالحسن والروعة ، تنزل
الواردات والتجليات فى ميدان ذلك العضو الهام .

ومنها : رأيه فى الإسلام بحيث يعتبر رأياً يغير تماماً آراء الآخرين ، إذ يقول :
« ليس عندنا الإسلام هو الوارد على الشخص مرة واحدة ، بل الإسلام والكفر
يتبادلان ، إذ الشخص يسلم و يكفر ، ثم يسلم و يكفر ، إلى أن يسلم ، وفى كل مرة
من إسلامه يترك شيئاً من متطلبات نفسه الأمارة بالسوء » وهذا الترتيب يدرك

(٨) مقالات (٣٢٠ —) المنسوبة إلى (شمس تبريز) .

الشمس إدراكاً عجيباً ، و يعتبر الإسلام ثورة مستمرة في الداخل ، والهدف من ذلك الانقلاب الدائم هو الوصول إلى المطلوب الكامل والمقصد الأسمى ، وذلك يتطلب الجهد المستمر بحيث لا يمكن أن ينقطع ذلك الجهد و يتوقف في حد معين ، و يصل أمر الجهد إلى أن يدعو إلى الفناء والانحلال عن الوجود الذاتي .

وهو أول من ينادى بترك الحد الفاصل بين الكفر والإيمان بحيث يجعل ظلمة الكفر ونور الإيمان أمراً نسبياً ، يعنى به أنه ربما يحصل أن يكون الأمر الواحد إيماناً عند شخص وكفراً لدى عقل آخر ، وعلينا أن نعرف الكفر من الإيمان بميزان الحقيقة ومعيار أعلى مما يتصوره الناس أصحاب الظواهر . كما أن المعصية والثواب يعتبران من الأمور النسبية لدى هذا الصوفى .

هذا وأن الأمر يتطلب التعليق والتوجيه السليم بحيث نكون بعيدين عن الشكوك ، وكل ما يمكن القول به هو أن شمس تبريز يُعرف الإيمان والكفر بما هو بعيد عن التعريف الحقيقى ، ويجعل الإيمان الكامل الإيمان الذى يمنع المؤمن عن كل عمل يخالف الشرع ، وبذلك يجعل العاصى آخذاً بعمل لا يناسب الإيمان بل يناسب أن يصدر من غير المؤمن ، وبذلك يرى أن العمل المخالف هو المقرب إلى الكفر في ميدان ذلك الاستمرار والتجدد والانقلاب ، وإذا حصل للشخص ندامة كاملة عن عمله القبيح فكأنه ثار على متطلبات الكفر وغلب عليه بإيمانه .

ومنها : ما يقول : الدنيا ليست خيراً في حد ذاتها ولا شراً ، والإنسان هو الذى يجعل من الدنيا خيراً أو شراً — إن كانت أعماله خيراً فهي خير ، وإن كانت شراً فشر .

والإنسان في نظر الشمس معيار التعيين ، كما أنه هو الميسر . ولا شك أن هذا الشرح لقوله له فهم خاص ، يمكن أن يخرج به الكلام عن التعقيد والغموض ، إذ الكلام بظاهره يدل على أن الدنيا لا تتصف بالخير ولا بالشر في حد ذاتها ، و يكون مخالفاً لما يقال : الأصل في كل شيء الخير ، وأما الشر فعارض ، كما أن الأصل في الأشياء الإباحة وأما الحرمة فعارضة .

وله فيما يتعلق بالحل والحرمة أقوال تخالف ما عليه الآخرون إذ يقول : « من كان يريد الصلة بى والصدقة معى فعليه أن يزيد فى تواضعه وخشوعه وتعبدته ، وإذا كان بحال يجتنب من الحرام قبل صلته وصداقته فمن الواجب أن يجتنب بعد ذلك عن الحلال » . (٩)

وهذا يدل على أن الصوفى يؤمن بالانقلاب والتغير ، وبذلك ينقد و يعترض — يبرز رأيه ضد ما كان الآخرون يعتقدون به و يقولونه ، ولا يبدأ فى اعتراضه فى شكل الرمز أو المجاملة ، بل يصرح بكل ما عنده ، ولا يقف عندما وقف الناس ، وهذا لا يختص فيما يتعلق بالموضوعات والآراء ، إذ أن موقفه فى تشخيص الأشخاص وتحليل الشخصيات هو نفس الموقف الحر البعيد عن التقليد ، فثلاً يذكر عن الشيخ محبى الدين بن عربى الذى كان يعيش فى عصره بقوله : كان ابن عربى معيناً ومؤنساً ، ولكنه لم يكن تابعاً للشرعية ، وكان ابن عربى نفسه هو المتابعة وسمعت منه يقول : إن فلاناً أخطأ وفلاناً أصاب فقلت له : أنت أخطأت . فرد على قائلاً إنك تضربنى .

وهذا يدل على صراحته فى الكلام واحترازه عن المجاملات التى تعودها الناس ، كما يدل على أنه التقى بابن عربى (الشيخ الأكبر) الذى كان يعيش فى ذلك العصر بدمشق الموطن الثانى لشمس .

ومن أقواله حول الشخصيات المعروفة :

لم يكن الحلاج مبصراً تماماً إلى نور الكمال ، ولم يظهر له النور والجمال تماماً وإلا كيف يمكنه القول بـ (أنا الحق) .
إن أبا يزيد البسطامى لم يكن عنده اطلاع ، وإلا فكيف يظهر كلمة (أنا) . (١٠)

(٩) ش (١٠٢) .

(١٠) أفلاكى ٣٤ .

ومنها : قوله في ترك التقليد وعدم الذهاب خلف كل من يدعى الولاية إذ يقول : لا يليق لمن يقلدني أن يقلدني في أعمالي كلها . وكأنه أدرك ما تَعَوَّدَه الناس من الذهاب وراء من يكون معروفاً بالدرويش ، من غير التعمق في أعمال ذلك الدرويش ، وأدرك ما هو الواجب لهذا الدرويش ، وهو التصريح بكيفية أعماله حتى لا يسيء إلى الناس ، ولا يقع الناس في خطأ . وهذا يدل على صراحته الكاملة في إظهار الحق واحترازه عن الغرور والكبرياء ، ولا يحسب نفسه معيباً في أعماله كلها .

وهو يعتقد أن الإيمان يزيل الاضطرابات النفسية ، وأن المؤمن هو الذي لا يتحير في أمره (١١) وكان يدرك دائماً ما في المجتمع من الاضطرابات النفسية والسياسية ، وكان يوصي الناس بالنضال ضد كل هذه العقبات عن طريق الإيمان ، وتسبب أمره أن طرده الناس مرة وأهانوه عدة مرات ، ولم يتركوا له مجالاً يعيش فيه ، أو على حد تعبيره أن البشر كلهم على جفاء دائم معه ، ولم يدركه بوصفه اللائق به إلا جلال الدين الرومي ، ولكن لم يبق هذا اللقاء الذي يعتز به أكثر من ٢٧ شهراً . وبدأ الناس بعدائه مرة أخرى إلى أن غاب نهائياً وترك الدنيا لأهلها .

ومنها : قوله : إن الدنيا على أحوال متبانية لا يمكن أن نصلح الفاسد ، ونزيل الفاسد بالصالح ، بل ربما يحصل أن نكون بحاجة إلى إزالة الفاسد بالصالح و يتبدل بالأفسد خلاف ما كنا نتوقعه .

وهذا نشأ عند استيلاء المغول على إيران سنة (٦١٦ هـ) الموافق (١٢١٩ م) وكان يقول : إن الفاسد تغير بالأفسد ، وبما أن اليأس والسقوط والانحطاط شاع بين الناس وصار الحق بعيداً حصل ما حصل .

ومما يجب ذكره أن شمس تبريز أدرك فتنة المغول واستيلاء جيشه على إيران عندما كان عمره خمساً وثلاثين سنة ، فبدأ بتجربته ومارس الحرمان والشوق ودخل

ساحة الأدب الصوفي (الأدب المغلق) مرة أخرى ، بعدما كان ينظر إلى ميدان التصوف ويمارس تحمل المشاكل ، فجعل من دنياه رمزاً وألغازاً ، ومن حياته إشارة وتعمية ، وصور مشاعره وأحاسيسه بصورة لا تكاد أن تُفهم . ومع انزوائه كان يدرس ما في المجتمع و يشير إلى ما يصلح الناس ، وقد أدرك عصر الإمام فخر الدين الرازي ، وكان يذكره بخير ، وعندما توفي الرازي كان شمس تبريز في السادسة والعشرين من عمره ، فضاق صدره وذكر من علم الرازي .

ومن المعروف أن الرازي كان مدرساً واعظاً وخطيباً ، واتهم بأنه من دعاة الملاحدة ، ولما سمع الرازي بهذا الافتراء صعد المنبر ولعن الملاحدة ، وكان على رأس هذه الطائفة المتهمة بالإلحاد محمد بن الحسن ٥٤٢ - ٦٠٧ هـ - ١١٤٧ - ١٢١٠ م من الطائفة الإسماعيلية ، فلما سمع بلعن الإمام أرسل إليه أحداً ليعذبه فعذبه ، وأخذ عليه العهد بعدم تكرار هذا اللعن . (١٢)

وقد اختلف المؤرخون في مقابلة شمس تبريز بالشاعر المعروف سعدى الشيرازي (١٣) صاحب قصيدة معروفة بـ (سوك نامه) ذكر فيه أسفه الشديد على زوال دولة إسلامية بسقوط خلافة بغداد التي استمرت مدة من الزمن ، وقد استولى على هذه الخلافة بنو العباس وكانت بيدهم خمسمائة وأربعة وعشرين عاماً إلى أن سقطت الخلافة العباسية بيد هولاكو وجيش المغول ، وقد طلب خواجه نصير الدين (١٤) وزير هولاكو سعدى الشيرازي وعذبه على إنشاء القصيدة .

(١٢) حظ سوم تأليف الدكتور ناصر الدين صاحب رماني .

(١٣) سعدى معروف سلاذ أفغانستان وإيران ، وهو مؤلف كتاب كلستان وكتاب نوستان الكتابين اللذين أحدا مكانتهما الأدبية في الأدب الفارسي

(١٤) هو نصير الدين المعروف بنصير الدين الطوسي ، كلفه ناصر الدين أنوالفتح من أكابر الإسماعيلية بترجمة كتاب اس مسكويه المشهور بـ (الطهارة) ، وسماه بعد الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية بـ (أخلاق ماصري) مسوياً إلى ناصر الدين أنوالفتح ، وبعد سنوات عديدة تعرتب من ثلاثين سنة حينما استولى هولاكو على الديار وعين نصير الدين وزيراً للمغول غير هذا خطبة الكتاب ، و يظهر أن خطبته الأولى كانت تحب صغط الإسماعيليين ، ولم يكن يؤمن بما ذكره في خطبة الكتاب - حظ سوم تأليف الدكتور ناصر الدين صاحب رماني ، صفحات ٢٧٨ وبعدها - طبع طهران .

وهذا يدل على أن الدرويش الذى غاب قبل قتل المستعصم بأحد عشر عاماً كان يعاصر السعدى الذى عاش أيام قتل المستعصم وبعده إلى أن أنشد قصيدته المعروفة ومرثيته على ذهاب دولة إسلامية يرأسها الخلفاء العباسيون .

وإليك ترجمة بعض الأبيات التى أنشدها سعدى الشيرازى : « من حق السماء أن تنزف دماً على ما أصاب الأرض من مصيبة عظيمة هى ذهاب دولة أمير المؤمنين المستعصم بالله بيد التتار — يا محمد رسول رب العالمين حينما تراقبنا يوم القيام انظر أولاً إلى هذه القيامة التى نعانيها الآن ، لقد لقي أولاد مصطفى مصرعهم بأرض كان السلاطين يعتزون بتقسيبيلها — لا أريد نوحه بهذه البلية ، إذ نعرف تماماً أن أقل ما يعامل به الشهداء هو الجنة ، ولكن أتعجب من بلية نزلت بأرضنا . » (١٥)

وكان للصوفى المعروف شمس تبريز نفس التأثير حينما سمع باستيلاء هولاكو على إيران قائلاً : ليست بلية أكبر من هذه البلية التى نعانيها . (١٦)

وذكرنا أن الشمس غاب (بغيوبته المعروفة) قبل استيلاء المغول على بغداد ، ولم يكن موجوداً حينذاك ، ولذلك لم يرو لنا التاريخ تأثيراته التى تعتبر أعمق وأكثر من التأثير الذى يرويه التاريخ عند سماعه باستيلاء هولاكو وأعوانه على أرض إيران .

ومنها : أتحدث مع نفسى وأكتفى بها عن الناس ، وإذا حصل أن أرى صورتى فى شخصٍ أظهر فيه أجعله مستحقاً لخطابى وكلامى .

وبذلك يجعل من نفسه متكلماً ومخاطباً ، ولا يريد أن يختلط بالناس ، إلا بإنسان يعرفه ويطمئن إليه كما يقول : « لست أتحدث للناس ، إذ تحدثت إليهم مرتين ، وأظهرت لهم ما هو المكنون فلم يعرفوا حقه » (١٧) ومنها ما أثر عنه كوجيزة :

١ — عليك بمعرفة الناس .

(١٥) حط سوم للدكتور ناصر الدين — ص ٣١٢ .

(١٦) المصدر السابق — ص ١٦٥ .

(١٧) المصدر السابق .

- ٢ — المشكلة تحدث منك .
- ٣ — التتار فيك وهو غضبك .
- ٤ — لا يكون المؤمن حائراً .
- ٥ — لماذا لا يتحد الناس .
- ٦ — يجب الشكر للكافر بأنه عار عن النفاق .
- ٧ — أحب الكفرة لأنهم لا يدعون الصداقة قائلين : نحن الكفار أعداؤكم .
- ٨ — المنافق أشد خطراً من الكافر .
- ٩ — إذا جرى للإنسان ما يؤذيه أجد نفسي محل الأذية .
- ١٠ — عبادة الحق أن تترك عبادة نفسك .
- ١١ — لو كنت أقدر وأحكم بين الناس لا يبقى في الوجود سيف ولا غضب .
- ١٢ — أنت أمام الناس والناس أمامك .
- ١٣ — الذي يبغض أولياء الله يعادى نفسه .
- ١٤ — لماذا غفل القادة عن العيوب .
- ١٥ — أتمخّر من عطش الأغنياء وهم عند الماء .
- ١٦ — لماذا فسدت الجوامع .
- ١٧ — الناس من منبع واحد فلماذا هذه الاختلافات .
- ١٨ — لماذا بطلت آثار النصيحة .
- ١٩ — وجودنا مدرسة والمدرس عظيم والقلب معبد .
- ٢٠ — لا أعرف كيف توجيه حديث : الدنيا سجن المؤمن — لأنني أرى العزة والسرور .

ونكتفى بهذا القدر من كلماته القيمة والتي سجلتها الكتب المعتبرة^(١٨) . ومما يذكر أن هذا الصوفي (شمس تبريز) مع علمه الوافر و يده الطولى لم يترك أثراً وما نفل عنه باسم ديوان شمس تبريز — و كليات شمس ، فإنه ليس من مؤلفاته ، بل من مؤلفات تلميذه ومخلصه مولانا جلال الدين ألفه باسم مرشده ، وكأنه كان يريد أن يتسلى بذكر اسمه حال غيابه فألف الكتابين أو الديوانين بالشعر ، وذكر في آخر كل شعر اسم شمس تبريز .

ولهذين الكتابين مكانة في الأدب الفارسي ، يأخذ بهما الكتاب والشعراء والمؤلفون الأفغانيون وال إيرانيون منذ مئات السنين ، وفي عصرنا هذا .

الوفاء بالعهد :

كان شمس تبريز يوصي أصحابه أن يكونوا أوفياء صادقين آخذين بالوفاء ، و يعد الوفاء من أعظم الفضائل . قال الله في كتابه المجيد :

﴿ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ﴾ [سورة البقرة : ١٧٧]

ولا شك أن الوفاء بالعهد دليل على الثقة التي تورث النجاح ، والوفاء له أثر في تنظيم الأمور ، ولذلك أمر الله سبحانه وتعالى بالوفاء وقال :

﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ﴾ [سورة النحل : ٩١]

وقد كان الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم المثل الأعلى في الوفاء بالعهد — روى عن عبد الله بن أبي الحمساء رضى الله عنه قال : « بايعت النبي صلى

(١٨) الأول مشنوى بهاء الدين ولد اس جلال الدين الرومى والثانى مناقب العارفين تأليف شمس الدين أحمد أفلاكي من معاصري جلال الدين الرومى ، وقد بدأ تأليف الكتاب عام ٧١٨ هـ الموافق ١٣١٨ م .
الثالث رسالة فریدون بن أحمد سه سالار من معاصري مولانا جلال الدين وبدأ تأليف الكتاب ٧١٩ هـ — وألهمه إلى ٧٢٩ .

الله عليه وسلم ببيع قبل أن يبعث فبقيت له بضية ، ووعدته أن آتية في مكان فنسيته
ثم تذكرت ذلك بعد ثلاث ، جئت فإذا هو في مكانه فقال : يا فتى لقد شققت علي ،
أنا هنا منذ ثلاث أنتظر ك .

وقال الله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾

[سورة الإسراء : ٣٤]

وقال الشاعر :

إذا قلت في شيء نعم فأتّمه فإنّ نعم دّين على الحر واجب
وإلا فقل لا تسترح وترح بها لئلا يقول الناس إنك كاذب

روى أن رجلاً من أهل المدينة يُدعى ثعلبة أتى إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وقال له : يا رسول الله ، ادعُ الله أن يرزقني مالاً . . فقال عليه السلام :
« يا ثعلبة ، قليل تؤدّي شكره ، خيرٌ من كثير لا تطيقه » . فراجعته ثعلبة وقال : والذي
بعثك بالحق ، لئن رزقني الله مالاً ، لأعطين كلّ ذي حق حقه ، فدعا له النبي ،
صلى الله عليه وسلم ، أن يرزقه الله مالاً ، فاتخذ غنماً فنمت كما ينمي الدود ، حتى
ضاقت بها المدينة ، فتنحى عن المدينة ونزل وادياً ، وانقطع عن صلاة الجمعة
والجماعة ، فسأل عنه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقيل : كثر ماله ، حتى
لا يسعه واد ، قال : « يا ويح ثعلبة » . ثم بعث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ،
رجلين لأخذ الصدقات ، فاستقبلهما الناس بصدقاتهم ، ومراً بثعلبة ، فسألاه الصدقة ،
فقال : ما هذه إلا جزية . . وقال ارجعا حتى أرى رأيي ، فلما رجعا قال لهما رسول
الله ، صلى الله عليه وسلم ، قبل أن يكلماه : « يا ويح ثعلبة » (قالها مرتين) فنزل
قول الله تعالى : ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَيْنَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ
وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ فَلَمَّا آتَتْهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْهُمْ
مُعْرِضُونَ ﴿ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا
وَعَدُوهُ وَمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾

[سورة التوبة : ٧٥ — ٧٧]

وقال الرسول صلوات الله عليه وسلامه مامعناه : أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من خصال النفاق حتى يدعها : « إذا أؤتمن خان — وإذا حدث كذب ، وإذا عاهد غدر — وإذا خاصم فجر » .

وذكر الله من جملة صفات المؤمنين الوفاء بالعهد وقال :

﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٨]

وكلف عباده بالوفاء بالعقود :

﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَوفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [سورة المائدة : ١]

وبما أن هذا الصوفى كان وفياً بعهده ومراقباً لنفسه فى كل تصرفاته ، وفى كل جانب من جوانب سلوكه فى حياته — كان لا يختلط كثيراً بالناس حفظاً لسلوكه ، إذ كان يعتقد أن الاختلاط يفضى إلى ترك العهود وإلى اليأس عن الناس ، إذ المسلم يتوقع الوفاء الكامل من أخيه المسلم ، وإذا حصل أن يراه غير وفتى فإن هذا الأمر يؤثر فى نفسية الشخص الذى يقوم بواجبه ويعتمد على الناس وعلى وفائهم . والمسلم من واجبه أن يوفر لنفسه ومجتمعه رصيذاً من الأخلاق الفاضلة فيعامل الناس كلهم معاملة إسلامية بعيدة عن الكذب ، ونرى الصوفى (شمس تبريز) يتضايق من الناس ومن معاملتهم قائلاً : « لا أستطيع الصدق ، إذ تكلمت بالصدق يوماً فأخرجونى ، ولو أصرح الناس بما عندهم يطردونى من البلد » . (١٩)

شمس الدين وبهاء الدين ولد :

كان جلال الدين الرومى باحترامه الكامل لمرشده يريد أن يستفيد أولاده من هذا الصوفى الجوال وقليل الكلام ، فخصص ابنه بهاء الدين (بهاء الدين ولد وكان

(١٩) ش ٩٠ — حط سوم صفحة ٢٩٩ .

معروفاً بهذا الاسم) لخدمة مرشده وطلب منه أن يؤثر فيه و يعده تلميذاً وخادماً له وحصل التوافق بذلك ، فبدأ بهاء الدين يأخذ من مرشده ومرشد والده ما يمكنه الأخذ في ميادين التصوف ، وسمع ما يقول الصوفي في حق هذا التلميذ (ابن جلال الدين) : « أعطيت رأسى لمولانا (يريد به جلال الدين) وأعطيت سرى لابنه بهاء الدين » . (٢٠)

ونرى هذا التأثير ظاهراً في هذا التلميذ الذى تبهر في العلم وألف كتابه المعروف (المثنوى) الذى يشبه كثيراً كتاب والده (المثنوى) .

وكان لذلك التلميذ ذكاء خارق العادة وكان يقول : « إن كل من رزق العقل السليم والطبع المستقيم شعر بالإعجاز في كلام النبى — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — ولم يحتج بعد ذلك إلى دليل وبرهان » . (٢١)

وكان بهاء الدين ولد — ووالده مولانا جلال الدين البلخى أخذنا هذا النظر وهذا الكلام عن منبع واحد ، وإليك كلام جلال الدين : « إن المؤمن ليس بحاجة إلى دليل خارجى على صدق النبى ، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ، إذا كان صحيح المزاج مستقيم الطبع ، إن دليله في نفس المستمع ، وعلى ذلك يقوم نظام الحياة ، وهل إذا دعوت عطشاناً إلى الماء وقلت له إن في هذا القدر ماء ، هل يقول لك : أين الدليل وكيف أو من بدعوتك وأصدق كلامك ؟ — وهل إذا دعت الأم الحنون طفلها الرضيع ليرتضع من ثديها — قال الطفل — هاتى الدليل يا أمى حتى أروى نفسى وأشبعها ؟ — إن وجود العطش في نفس العطشان ووجود الجوع في الرضيع ووجود الإخلاص في الداعى لكفيل بالتصديق مغني عن كل دليل » . (٢٢)

ولما غاب شمس الدين إثر عداء تلاميذ مولانا جلال الدين ، وضاق صدر جلال الدين لهذا الفراق وعرف أن الناس ندموا عن عملهم العدائى إزاء هذا الصوفى الذى

(٢٠) أفلاكى — مناقب العارفين ٤ — ١٠٦ .

(٢١) مثنوى ولد

(٢٢) مولانا جلال الدين الرومى — تأليف أبى الحسن الدوى — ص ٢٣ .

يعتبر مرشداً وأستاذاً للرومي ، بعث ابنه بهاء الدين الملقب بسليطان ولد الذي كان في خدمة الشمس أكثر من الآخرين ، وكان معه هدايا نفيسة ، حاملاً خطاب والده المنظوم ، وإليك بيتاً من هذه الرسالة المنظومة :

أنت كالشمس إذا دنت ونأت يا قريباً إلينا تعال

فرجع شمس الدين إلى قونية وفرح جلال الدين بقدومه ، وزاد إجلاله لشيخه ، وثار الفتنة من جديد ، وكان علاء الدين جلبي بن جلال الدين علة أصلية لتلك الثورة والفتنة ، ويذكر المؤرخون في عدااء علاء الدين قصة هي :

حرصاً على بقاء الشمس في ساحة جلال الدين عرض عليه الزواج فقبل بكل سرور ، وتزوج ببنت كانت في أسرة مولانا جلال الدين ، وحصل يوماً أن غضب الشمس على علاء الدين لإزعاجه له ومروره كثيراً بساحة بيته ، وتأثر ذلك الابن وأثار الفتنة لإخراجه عن قونية مرة أخرى ، فغاب وقامت قيامة جلال الدين وطرده كل من تسبب في إيذاء شمس الدين وبدأ بتشكيل مجالس السماع ، وكان ذلك عام ٦٤٥ هـ .

ونخرج مولانا جلال الدين إلى الشام باحثاً عن الشمس وبلغ دمشق ، ويش من الشيخ وبقي في قلق دائم .

وفي كل هذه التحولات كان بهاء الدين ملماً كثيراً بإدخال السرور في روع والده وإيجاد حل لمشكلة لا يعانها هو وحده بل كل من بقونية من أتباع أسرته ، وهذا يدل على أن الدراسة التي أخذ بها بهاء الدين في مدرسة الشمس الروحية دراسة عميقة جعلت منه صوفياً مخلصاً — عالماً دقيقاً وعابداً متواضعاً .

هذا ونكتفي بما روينا عن شمس الدين وآرائه كوسيلة للتعرف بشخصية مولانا جلال الدين الذي تأثر بالشيخ ، وحرق بلهيب عشقه ، وشاهد لدى هذا المرشد ضياء الشمس ونور القمر واستفاد كثيراً عن مجالسته والخلوة به في الصومعة .

ومن خلال تلك الأحاسيس التى دفعت به إلى الحياة التصوفية ، والتى جعلت منه صاحب طريقة اشتهرت بالطريقة المولوية وتوارثها الخلف عن السلف فى بعض المجتمعات الإسلامية ، نعرف ما هو سر هذا اللقاء بين الشيخ ومريده ، ونعرف من خلالها أن الإنسان بنوره الفطرى يقدر أن — يصل إلى الأدب الصوفى — الأدب الذى يتلقى منهجه فى فهم خاص ويختص برجال غير عاديين ، والذين خصهم الله بلطفه ومثله لهذه الخدمة العظيمة الروحية ، والسير فى الساحات الميتافيزيقية الأصلية . (٢٣)

هذا — ونكتفى بذكر أستاذه (والده بهاء الدين — ومرشده شمس الدين تبريز) فى باب التأثير والتأثر ولم نفرّد فصلاً على حدة لأساتذته ، كما هو المعروف لدى الباحثين حول الشخصيات وذلك لأمر :

١ — لم يرو لنا التاريخ أخذه العلم إلا من والده وقد أفردنا فصلاً له ، ومن تلميذ والده الشيخ برهان الدين المحقق (الترمذى) ونظراً إلى أن التأثير العلمى للوالد كان ظاهراً فيه ولا يعتبر برهان الدين الترمذى إلا كمنبه له يوجهه حسب توصية والده (سلطان العلماء) فلم نأت به فى الفصل المخصص باسمه ، إذ ليس عندنا أى دليل يدل على تأثيره الخاص بهذا الأستاذ . كما أن التأثير الذى حصل لمولانا جلال الدين بـ (شمس تبريز) له أثر ظاهر يتطلب البحث حوله .

٢ — إننا بحاجة إلى التعريف بالشيخ والعلم بجوانبه العلمية والصوفية ، وإذا أتينا بسرد الأسماء لعدة أشخاص ممن علموا جلال الدين فى حال صباه وشبابه ، وكان من بينهم الرجال غير المعروفين فى ساحة الإسلام فإن هذا لا يعرف جلال الدين فى شىء ولا يرفع من مقامه العلمى ، بل ربما ينقص مقامه العلمى ، إذ نأتى فى سرد الأسماء برجال مجهولين .

٣ — إننا ملزمون بذكر الجانب الصوفى ومقارنته بالجانب الكلامى وبالعكس ، وهذا يقتضى التعريف بمنبع علمه وبكيفية دراسته ممن أخذ ؟ وكيف أخذ ، وفى أى ظروف كان أخذه ؟ وما هى تطلعاته وبأى طريق سلوكه ؟ ... و ...

(٢٣) ولا يعتبر بحسبنا عن الشمس خارجاً عن الموضوع ، إذ المعروف أن التأثير الذى حصل لمولانا جلال الدين النلى هذا المرشد أكثر مما حصل له من الآخرين ، فعلى أن يعرف شمس الدين شيئاً من المعرفة نبحث بصورتها فى تأثيره على تلميذه .

وفي هذا الالتزام العلمى أخذنا بمن له الحق بالذكر وهو:

الأول : والده سلطان العلماء .

الثانى : شمس تبريز .

هذا — وبما أن العنوان كان يدور حول التأثير والتأثر وقد فصلنا التأثير وتركنا تفصيل التأثير ليظهر من خلال البحث .



الفصل الرابع

أثر البيئة في تكوين الشخصية ومدى تأثير جلال الدين ببيئته

لا شك أن البيئة لها أثر كبير في تكوين الشخصيات ، وقبلما يوجد عالم لم يكن متأثراً ببيئته ، وبما تعود عليه في ليله ونهاره ، ولكن للتأثر طرق مختلفة ، فبعض التأثير يعتبر من العوامل الأساسية التي تقوم عليها مبادئ تكوين الشخصية ، والبعض الآخر لا يعد إلا كفرع من فروع المكونات . كما أن التأثير يعتبر إيجابياً حيناً وسلبياً حيناً آخر ، وذلك نظراً إلى البيئات والأشخاص ، إذ البيئة تشتمل على أمور تساعد كلاً في طريقه ، ولذلك نرى الباحث حول العلوم المادية يطالب من البيئة ما يهرب منه الباحث الميتافيزيقي ، وكلاهما في البيئة ، ولقد أثبت التاريخ الصراع المستمر بين أهل الخلوة والانزواء في عصر واحد ومصر واحد ، وإذا اتضح هذا فنقول :

ولاً : ليس التصوف العلمي إلا تعبيراً تقريبياً عما يراه أصحاب الذوق والمشاهدات كما أشرنا إليه قبل ذلك ، وهذا التعبير لا يتطلب إلا دراسة البيئة بكل نواحيها حتى يتيسر لعالم التصوف أن يعبر عما يريد بلسان يفهمه أهل البيئة ، وهو بهذا التعبير يتأثر بما يراه ، ويعتبر تأثيره إيجابياً ، محضاً ، ولا تكون فيه النواحي السلبية ، وعلى سبيل المثال إذا كان أهل البيئة عارفين ببعض الشيء بأحوال أهل الذوق وتكون لديهم خبرة في معرفة الرجال المتصوفين ومشاهدة خوارق

العبادات الصادرة عن بعض أولياء الله الكرام ، فالباحث الذى يريد شرح أسرار التصوف يأتى بأمثلة ويحيلها إلى عقول الذين لديهم خبرة وعندهم اليقين الكامل بمشاهدات الصوفية وأسرارهم ، وبالعكس نجد الباحث الذى يرى نفسه وسط جماعة لاتعرف من التصوف إلا اتصال الأوهام بالأوهام ، ولاتعرف إلا الأكل والشرب فعليه أن لا يقوم بتحليل الآراء الصوفية إلا بمستوى عقول تلك الجماعة ، وعليه أن لا يأتى بتحليل تصوفى إلا بما يساعد عقول أهل بيئته ، وعليه أن يأتى بعدة أمثلة تقبلها عقول الناس وتطمئن إليها ، فتأثر الباحث له طريق خاص ، وأما التصوف العلمى فناحية تأثرها أدق وأشمل فى الواقع وأقل فى التعبير، إذ الصوفى فى سيره وسلوكه التصوفى ووصوله إلى أنوار رموز التصوف يتمسك بالصالحين ويهرب من غيرهم ، يزيد فى ندامته وتوبته عندما يرى عاصياً منهمكاً ، ويشكر الله على ما أعطاه إياه من النظر إلى الأعمال الصالحة نظر الاعتبار والنفور من المناهى ، ويعترف بقصوره حينما يرى صالحاً يعبد الله ويخاف عذابه أكثر من هذا الصوفى ، وبذلك تحصل له الغيرة التصوفية وتتسبب فى مزيد من الرياضات والمجاهدات ، ولانستطيع أن نعبر حق التعبير عما قلنا ، إذ هذا التأثير العلمى فى ساحة بعيدة عن الخضوع للتعبير .

ثانياً : أن التصوف فى مبدئه وأساسه يتعلق بشيء من الكسب والمشقة والتكليف بالمعنى المعروف ، وهو التوجيه إلى الخيرات والإتيان بالحسنات عن قصد وإرادة ، وكف النفس عن المنهيات ، بطريق يعرف أن الأولى من الحسنات المطلوبة ولو لم ترض به النفس الأمارة ، والثانية من المنهيات التى لا يليق للمسلم ارتكابها ولو تأمر النفس بها ، وهذا فى أول الأمر وفى حال يبدأ الصوفى بالمعروج والخروج من ساحة يراها الناس ويعيشون فيها عيشة مادية ، وأول ما يأخذ به الصوفى حينذاك بالاعتقاد ، فيتعود بالأوامر وترك النواهى ، ويصل أمره إلى التلذذ بالإطاعة والخروج عما يراه الناس ، وهو إحساس المشقة فى تطبيق أوامر الله ، ويكون بحال لا يطمئن قلبه إلا عند مشاهدة الأنوار الصوفية .

وإذ مهدنا بهذا التأثير نقول :

لقد كانت هجرة أسرة جلال الدين البلخي من بلخ إلى تركيا هجرة من أرض الفكر والتصوف إلى أرض الفكر والتصوف ، يتوسطهما القيام المؤقت ببعض البلاد العربية المعروفة بتربية الصوفية ومقابلة بعض رجال التصوف ، كما ذكرنا قصة وصوله إلى حدود العراق ومقابلته للشيخ شهاب الدين السهروردي وغيره من صوفية عصره ، وكان أمر التصوف حينذاك معروفاً بتركيا بمدارسه المعروفة التي تشبه المعاهد الأزهرية ومحلقاته الصوفية في المساجد والمراكز المخصصة للصوفية أمثال خانقاه وغيره ، وكان والد جلال الدين ملماً بالصلة الروحية أكثر من الصلات الأخرى ، وكان يقول في خطبه المعروفة : (٢٤)

صلة المؤمن بالمؤمن صلة روحية لا يمكن أن تتأثر أو من حقها أن لا تتأثر باختلاف الأجناس والديار واللغات عملاً بما قال الله سبحانه وتعالى في سورة الحجرات : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [سورة الحجرات : ١٠]

نحن إخوة حينما تركنا بلخ إلى البلاد العربية ، ونحن والعرب إخوة ، لانترك هذه الإخوة حينما نغادر أرض العروبة إلى تركيا ، وكان يذكر كثيراً حديث الرسول ، صلى الله عليه وسلم : « مثل المؤمنين في توادهم وتراحهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى » . ولقد تمسك بهذا الحديث حينما خطب بجامع بغداد وحذر الناس من استيلاء جنكيز وأعوانه ، ودعاهم إلى التعاون والتساند ، وإلى حفظ دينهم وعزهم .

وأضاف في خطبته المعروفة قائلاً :

خفت على أرض بلخ فأخذت بالسفر ومعى أسرتي ومعى قوة اليقين . وكان من عادته أن يحضر ابنه الصغير جلال الدين البلخي في حلقاته .

ولم تكن هجرته مع أسرته فقط بل كان معه من تلاميذه وأصدقائه رجال كثيرون فضلوا الهجرة على البقاء بأرض بلخ ، خوفاً من استيلاء جنكيز وأعوانه .

(٢٤) المعارف تأليف والد جلال الدين المعروف سلطان العلماء

يقول جلال الدين البلخي في كتابه «فيه ما فيه» : لا تصحب من الناس إلا من يكرم شرك وينشر برك ، تعلمه شيئاً من أمر دينك أو تتعلم منه شيئاً في الدين . وهذا يدل على أنه كان متأثراً بالبيئة التصوفية و بأقوال الصوفية ، متمسكاً بصاحب ينفعه في دينه .

وبذلك وصى أصحابه بالأخذ بما كان يأخذ به والده من التمسك بالدين متمسكاً حرفياً ، بحيث يحتفظ بدينه ووقته ويتصل برجال ينفعهم و ينتفع بهم ، وكان هذا من خصوصيات والده الذي امتاز بالحلقات العلمية التي تجمع الأصحاب وذوى الأفكار الصوفية حول نقطة تعد مركزاً لهم .



الباب الرابع

مؤلفات الرومي وآثاره

تمهيد

نرى هذا الشاعر الصوفي يتعمق في موضوعات تصوفية وكلامية ، ويشير إلى دقائق ترتبط كثيراً بعلوم التفسير والحديث والفقه ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الرومى له يد طولى في العلوم الرائجة حينذاك ، المتداولة منذ سبعة قرون بين الأوساط العلمية في المدارس والحلقات العلمية . ومن أهم مؤلفات الرومى : المثنوى ، وفيه ما فيه ، والمجالس السبعة ، ومجموعة الرسائل التى كتبها إلى بعض أصدقائه ، وأما مؤلفاته بالأسماء المستعارة فلم تصل إلى يد الباحثين إلا ديوان شمس تبريز . فإن هذه المنظومة ألقت باسم شمس الدين ، حيث يعدها الناظر منسوبة إلى شمس الدين الصديق الحميم له ، ولكنها فى الحقيقة من مؤلفات جلال الدين كما اتفق عليه أكثر الباحثين من الأدباء الذين بحثوا فى مؤلفات جلال الدين البلخى ، منهم فروزانفر الإيرانى وغيره من العلماء الفارسيين .

الفصل الأول

المثنوى

هذا الأثر الذى اشتهر فى الآفاق يعتبر من أهم آثاره ، والمثنوى حسب اصطلاح الأدب الفارسى عبارة عن النظم الذى يراعى فيه توحيد القافية بين شطرى كل بيت من أبيات المنظومة ، و يكون كل بيت من الأبيات ذا قافية مستقلة ، وهذا يقرب فى اصطلاح الأدب العربى بما يعرف بالنظم المزدوج ، ومزية هذا النظم عدم التقييد بتوحيد القافية الذى يؤثر على صعوبة النظم المطول . و ينقسم هذا الكتاب إلى ستة دفاتر (مجلدات) تضم ما يقرب من خمسة وعشرين ألف بيت ، وأما الدفتر السابع ، المعروف انتسابه إلى مولانا جلال الدين ففیه نظر ، فقد عده بعض الباحثين من مؤلفات جلال الدين ، ومنهم إسماعيل الانقروى المولوى المتوفى فى (١٠٤٢ / ١٦٣٢) وهو يعتقد صحة انتساب الدفتر السابع إلى المؤلف و يستدل بنسخة قديمة خطية مكتوبة عام ٨١٤ / ١٤١١ وفيها المجلد السابع (الدفتر السابع) ، ولكن الباحثين المتأخرين لا ينسبون هذا الدفتر إليه ، والباحث المعاصر فروزانفر من هؤلاء الذين يعتقدون أن المثنوى كمل فى الدفتر السادس ، ودليلهم على ذلك أن القسم السابع يشتمل على أبيات أقل بكثير فى المستوى الأدبى عن أبيات أصل المثنوى ، وهذا الدليل يكفى فى عدم انتسابه إلى الشاعر المعروف جلال الدين الرومى .

وجدير بالذكر أن النسخ المطبوعة والمخطوطة التي يعتمد عليها الباحثون حول هذا الكتاب مختلفة ، بحيث يحتاج الأمر إلى دقة كثيرة في دراسة الأبيات ، والباحث اللبق الفطن الذي يعرف مدى مقدرة الشاعر الصوفي في الأدب الفارسي يستطيع أن يميز بين منظومة صدرت عن قريحته ومنظومة ألحقت بهذا الكتاب ، ألفها أحد تلاميذه أو شاعر فارسي آخر. ومما يدل على هذا الاختلاف في النسخ المخطوطة والمطبوعة أن في بعضها يصل عدد الأبيات إلى خمسة وعشرين ألفاً تقريباً ، وفي البعض الآخر إلى أكثر من ذلك ، وقد ذكر صاحب تذكرة الشعراء أن عدد أبيات المثنوى يصل إلى ثمانية وأربعين ألف بيت (٤٨٠٠٠) ، وهذا يدل على كثرة الاختلاف بين النسخ ، وما نعتمد عليه النسخ التي لا يزيد عدد أبياتها على خمسة وعشرين ألف بيت ، والباحثون الأوربيون يعتقدون أن النسخة الصحيحة هي التي لا تتجاوز ما يقرب من ستة وعشرين ألف بيت ، إذ يعتمد أكثرهم على نسخة معروفة بطبعة نكلسون ، وهذه تشتمل على (٢٥٦٣٢) بيتاً في ستة دفاتر.

سبب نظم المثنوى :

كان شاعرنا جلال الدين في حياته الدراسية يميل إلى البحث والنفاش حول قضايا فقهية وكلامية ونظم الحلقات الدراسية ، وبذلك أخذ موقفاً علمياً كشخصية ممتازة ذات طبع سليم وتأثير في الوعظ والإرشاد ، بحيث يعده الأتراك من العلماء الأفاضل ، ولم يكن أول الأمر يميل إلى الشعر ولا إلى السماع ، وكان أكثر اشتغاله في التدريس ، وبعد أن تغيرت حياته العلمية بمقابلة صديقه شمس الدين التبريزي بدأ في الحياة الصوفية ، ولبس لباس الدراويش وأحب العزلة عن الناس والانزواء ، يقصد ببعده عن الناس أن يقوى جانبه الروحي ، و يقرب إلى ما يتطلبه الزهد والتقوى حسب اصطلاح الصوفية ، وهذا أثر عليه بحيث جعل منه شاعراً عبقرياً وأديباً فنانياً خلد اسمه العظيم في صفحات التاريخ ، ولما أحس تلميذه حسام الدين جلسبي ، انصرافه إلى الأدب الصوفي اقترح بكل إلحاح أن يؤلف كتاباً يجمع آراءه في الأخلاق والتصوف ، ولم تكن حاله الصوفية تساعد على التأليف ، فرد قائلاً : لست أهلاً لذلك ، وعليك بمعاشرة أصحاب العقول الذين لهم إفاقة تامة في العلوم ، ونظراً إلى الصلة الروحية التي كانت بين الأستاذ والتلميذ بحيث صار هذا التلميذ مركزاً

لحبه الصوفى — حسب تعبيرنا كما أشرنا إليه — كرر أمله فى ذلك معتقداً أن ما يذكره أستاذه فى مجالس الوعظ وفى صحبته الشخصية بين الأصدقاء من حقه أن يدون كمرجع علمى فى الأخلاق والتصوف والأدب ، واتفقا على أن يكون حسام الدين مستعداً للكتابة كلما أملى عليه أستاذه .

وكان له الحق فى ذلك ، لأن السنظم الصوفى الذى ينبع من الوجد والجذبات لا يدخل تحت إطار الإرادة الظاهرية والتهوؤ، فربما يريد الصوفى الشاعر أن ينظم النثر أو ينثر السنظم ، ولكن طبعه لا يساعده فى ذلك ، ولكن حينما يكون بحال لا يريد أن يدخل ساحة الشعر ، إذ يضىء طبعه بحيث يضطر إلى نظم أبيات ، وفى ذلك الحين لو كان لديه شخص يقوم بكتابة هذه النتيجة يتيسر له الإملاء ، فبدأ يؤلف شيئاً فشيئاً ويملى على تلميذه ، وما يذكر أن التلميذ أضاف فى طلبه أن يكون التأليف على طريق حديقة الحقيقة للسنائى ، أو منطق الطير للعطار ، ونرى ذلك الأستاذ الفنان عمل حسب طلب منه التلميذ . فبدأ بهذا العمل القيم عام ١٢٧٦ / ٦٥٧ وتم الدفتر الأول بين ١٢٧٦ / ٦٥٧ و ١٢٦١ / ٦٦٠ وبعد عامين من تكميل الجزء الأول توقف عن التأليف والإملاء ، وعام ١٢٦٣ / ٦٦٢ — بدأ بالجزء الثانى إلى أن تم كل هذا الكتاب القيم . وإليك خطبة الكتاب ومقدمة الجزء الأول :

هذا كتاب المشنوى وهو أصول أصول الدين فى كشف أسرار الوصول واليقين ، وهو فقه الله الأكبر ، وشرع الله الأزهر ، وبرهان الله الأظهر . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، يشرق إشراقاً أنور من الإصباح ، وهو جنان الجنان ، ذوات العيون والأغصان ، منها عين تسمى عند أبناء هذا السبيل سلسبيلاً ، وعند أصحاب المقامات والكرامات خير مقاماً وأحسن مقيلاً . الأبرار فيه يأكلون ويشربون ، والأحرار منه يفرحون ويطربون ، وهو كنيل مصر شراب للصابرين ، وحسرة على آل فرعون والكافرين ، كما قال الله تعالى :

﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ﴾ [سورة البقرة : ٢٦]

وإنه شفاء الصدور ، وجلاء الأحزان ، وكشاف القرآن ، وسعة الأرزاق وتطبيب الأخلاق بأيدى سفرة كرام بررة ، يمنعون بالآبسة إلا المطهرون « لا يأتية الباطل من

بين يديه ولا من خلفه » والله يرصده و يرقبه ، وهو حير حافظاً وهو أرحم الراحمين .
وله القاب أخر لقبه الله تعالى بها واقتصرنا على هذا القليل ، والقليل يدل على
الكثير ، والجرعة تدل على الغدير ، والحفنة ندل على البيدر الكبير .

يقول العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة الله تعالى محمد بن محمد بن الحسين البلخي
تقبل الله منه : اجتهدت في تطويل المنظوم المثنوى المشتمل على الغرائب والنوادر ،
وغرر المقالات ، ودرر الدلالات ، وطريقة الزهاد ، وحديقة العباد ، قصيرة المباني ،
كثير المعاني ، لاستدعاء سيدي وسندي ومعتمدي ، ومكان الروح من جسدي ،
وذخيرة يومي وغدي ، وهو الشيخ قدوة العارفين ، وإمام أهل الهدى واليقين ، مغيث
الورى ، أمين القلوب والنهى ، وديعة الله بين خليقته ، وصفوته فى بريته ، ووصاياه
لنبيه ، وجناياه عند صفيه . مفتاح خزائن العرش ، أمين كنوز الفرش ، أبو الفضائل
حسام الحق والدين حسن بن محمد بن الحسن المعروف بابن أخى ترك . أبوزيد
الوقت ، جنيد الزمان ، صديق ابن صديق رضى الله عنه وعنهم الأرموى الأصل ،
المنتسب إلى الشيخ المكرم بما قال : أمسيت كردياً وأصبحت عربياً ، قدس الله
روحه - وأرواح أخلافه ، فنعم السلف ونعم الخلف له نسب ، ألفت الشمس عليه
رداءها وحسب ، أرخت النجوم إليه أضواءها ، ولم يزل فناؤهم قبلة الاقبال ، يتوجه
إليها بنو الولاة ، وكعبة الآمال يطوف بها وفود العفاة . ولا يزال كذلك ماطلع نجم وذو
شارق ، ليكون معتصماً لأولى البصائر الربانيين ، الروحانيين ، السمايين
العرشيين ، النوريين ، السكوت النظار ، الغيب الحضار ، الملوك تحت الأطمار ،
أشراف القبائل ، أصحاب الفضائل ، أنوار الدلائل ، أمين يارب العالمين وهذا دعاء
لا يرد ، فإنه دعاء لأصناف البرية شامل ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على
خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين .



هذه المقدمة التى تعتبر خطبة الكتاب تشتمل على نكت وكنيات ورموز وإشارات تدل على أن الشاعر الصوفى كان يجيد اللغة العربية ، وما يحسن الكلام من محسنات بديعية ، ولا يخفى أن هذه الخطبة تدل على أنها إلحاقية بعد تأليف المثنوى ، إذ يشير فيها إلى ما يشتمل عليه هذا الكتاب ، وهذا لا يتصور إلا إذا كان الكتاب خارجاً إلى ساحة الوجود بتمامه ، ولم يبق من شىء ، والخطبة تحتاج إلى التوضيح ، إذ بظاهرها تحتوى على كلمات كاد أن لا تقبل ، ولكن بعد التعمق نجد لها تفسيراً وبياناً واضحاً يطمئن إليه الباحث فى بحثه ، وقد ذكر شاعرنا الصوفى بأن المثنوى أصول أصول الدين ، وجعل كتابة مبدأ لأساس قواعد الدين ، يعنى بذلك أن كتابه فى علم الحقيقة الذى يعد أساساً لمعرفة الكتاب والسنة ، وهى أصل للدين ، وتوجيه عباراته أن الكتاب (المثنوى) مبانى قواعد اعتقادات الدين ، فالمراد بأصول الدين الأمور التى ترتبط بالعقيدة وبأصول الأصول الكتاب والسنة ، وبأصول أصول أصول الدين علم الحقيقة ، يريد بذلك أن تأليفه يشتمل على أسرار القرآن والسنة ، وهما أصول العقائد ، والصوفية يعنون بمثل هذه الألفاظ . إن حقيقة الشريعة هى المعرفة الصوفية الموصلة إلى عين اليقين ، وإلى التجليات الإلهية والجذب الصوفى ، وشاعرنا الصوفى ينبه إلى هذا المطلب فى مواضع من كتابه منها أنه يقول : القرآن له ظاهر وباطن ونحن نستمسك بالباطن لا الظاهر ، فنأخذ الأصل الأصيل ونترك القشر للآخرين .

ومنها : القول بأن من يريد الوصول بالظاهر فهو مخطئ ، إذ الوصول يبتنى على الحقيقة لا الظاهر ، وهكذا يشير فى موضع آخر إلى أن من لا يعرف الحقيقة لا يدرك ما الكتاب ولا الإيمان .

وتوجيه عبارته « وهو فقه الله الأكبر » أن كتابه يشتمل على مسائل تعد فقهاً أكبر ، إذ قضايا العقيدة والمسائل المرتبطة بتصفية القلوب لها ميزة استخلاص النفس من الآفات ، وهذا هو الفقه الأكبر ، إذ هو أكبر من الفقه المتعلق بالنكاح والطلاق والبيع والشراء ، وهو الفقه المعروف عند الناس ، وقد سبق إمامنا الأعظم أبو حنيفة فى هذا الاصطلاح ، إذ سمى كتابه بالفقه الأكبر ، وهو كتاب يشتمل على أمور العقيدة ، ونسب الفقه إلى الله إعلالاً بأن السلوك لله عناية من الله تعالى . (١)

(١) المنهج القوى ص ٤ .

وكذا إطلاق برهان الله الأظهر يعتمد على ما ذكرنا ، إذ كتابه برهان على وجوده تعالى ، لأنه يورث النور ، وبه يعرف الإنسان ربه ، وأما قوله : وهو جنان الجنان ذوات العيون والأغصان ففيه إشارة إلى أن المشنوى جنة عالية لقلوب العارفين ، فيها أنهار جارية ، وأغصان مشمرة ، كما أنه يشتمل على اصطلاح بعض الصوفية في تعريف الجنة ، إذ يقولون : إن الجنة آجلة وعاجلة ، فالآجلة هي نتيجة الأعمال الصالحة في الآخرة ، والعاجلة هي الأذواق الروحانية والعلوم والمعارف الربانية ، كما جاء في الحديث عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مامعناه : « ارتعوا في رياض الجنة ، قالوا : وما رياض الجنة يا رسول الله قال مامعناه : مجالس العلم » .

وفي حديث آخر : « إذا لقيتم شجرة من أشجار الجنة فاقعدوا في ظلها وكلوا من ثمارها ، قالوا : وكيف يمكن هذا في دار دنيانا يا رسول الله ؟ فقال عليه السلام : إذا لقيتم صاحب العلم فإنما لقيتم شجرة من أشجار الجنة » .

وهذه الخطبة تدل على عقيدته الراسخة بالفضايا الصوفية ، واهتمامه في هذا العلم المسمى بعلم الحقيقة والحال من جهة أنه حياة للأرواح .

هذا ومما تجب الإشارة إليه أن الخطبة التي تعتبر مستهل الكتاب قابلة للنقد ، وسنشير إلى شيء منه في الفصل المخصص لذلك في آخر الكتاب ، ونوضح هنا الموقف كما يأتي :

١ — إن الخطبة تشتمل على كلمات عديدة تعتبر مبالغاة تكاد أن تخرج الكلام عن حقيقته، وهذا يدل على أن المؤلف تمسك بما هو شبه الإلغاز، وقد أردنا أن نجد محملاً لقول ذلك الصوفى بقدر الإمكان .

٢ — لقد تأثر جلال الدين الرومى في هذه الخطبة بمؤثرات لا تقل في عمقها عما يعتبر شطحات للصوفية ، أو رموزاً ينحصر فهمها في إرادة الصوفى ، إذ يجعل كتابه المشنوى برهاناً ومشكاة وجناناً من ناحية ، وشفاء للصدور من ناحية أخرى ، بحيث لا يكاد أن يقبل علمياً اتصاف الكتاب بتلك الصفات إلا بمنظار مولانا جلال الدين الذى يخصه ويختص به ، كما أن هذه القضايا في خطبة الكتاب بأن المشنوى

شفاء للصدور، وجلاء الأحزان ، وبرهان الله ، وما إلى ذلك محل للمناقشة ، بحيث لا نستطيع الوصول إلى حد نهائى وتطبيق حرفى لتلك الكلمات وهذه القضايا ، وحينما نمد النظر إلى حياة هذا الصوفى الذى كان معروفاً بالعلم والزهد والتقوى والورع متعوداً على طعام قليل ومنقطعاً عن الدنيا بحيث لا يبالي بما يستقبله من جهد ومشقة ، يدرك تماماً أنه أراد فى كلماته معانى خاصة كاد ألا يفهمها الآخرون .

٣ — وسنذكر قصة الحب والوجد اللذين كان جلال الدين متعوداً عليهما ، وبذلك نراه يبالغ فى مدح تلميذه حسام الدين بحيث يقول :

سيدى وسندى ومعتمدى ، ومكان الروح من جسدى ... إلى أن يجعله قدوة العارفين ، وإمام أهل الهدى ، ومفتاح خزائن العرش ، وأمين كنوز الفرش و....

وهذا أكمل دليل على أن الرومى وصل فى صلته بحسام الدين حدًا يقرب إلى الحب المفرط ، فترك اللباقة والحكمة ولم يبال بالتقدير والحساب ، ولم يرحم الباحثين الذين يرون الكلمات بمعانيها اللغوية التى تسد الطريق إلى مثل تلك الكلمات فى بيان المعانى الحقيقية ، وكأنه انعزل عن الناس بكلماته بعد أن انعزل عنهم بعبادته وزهده وتقشفه وورعه ، وبعد أن تركهم حائرين فيما شاهدوا منه من ترك حلقة التدريس والقليل والقال ، وأياً كان مصدر هذه الأفكار التى نبعت عنها تلك الكلمات فهى خاضعة للمؤثرات التى تعتبر ذات أهمية فى حياة الصوفية .

وما ذكرنا من النقد هو التحقيق بالتسجيل ، ونضيف بعد ذلك أن شراح المشنوى من العرب والعجم — قديماً وحديثاً — حاولوا فى هذه الخطبة أن يقفوا موقف المجاملة ، وأن يكونوا فى صف المريدين قبل أن يكونوا أهل بحث وتنقيب ، بالأخذ بالحياذ العلمى الذى يقتضيه العلم من حيث إنه علم .

الفصل الثاني

فيه ما فيه

هذا الكتاب يمتاز كثيراً عن المثنوى بأنه يشتمل على المواعظ والقصص والأمثال بطريق يسهل فهمه على كل دارس ولا يحتاج إلى الشروح ، و يظهر من أسلوبه أن شاعرنا الصوفي ألفه حال إفاقة وأراد أن يكون مفيداً للناس أول ما يقرءونه ولا يكون مملاً بصعوبته ، وكأنه ألف المثنوى لخاصة الناس ، وهم الداخلون في بحار التصوف ، أو الدارسون للقضايا التصوفية ، وإن لم يكونوا أهلاً للذوق والحال ، وأما كتاب « فيه ما فيه » فليس فيه أى إشكال من ناحية الفهم ، وأما من ناحية الأدب فيشبه كثيراً الكتيب الأدبية الفارسية الرائجة في بلاد أفغانستان وإيران والديار الهندية ككتاب كشف المحجوب للهجویری ومکتوبات الإمام الربانی .

ونجد في بعض نسخ هذا الكتاب « فيه ما فيه » أنه كان معروفاً بالأسرار الجلالية ، وقد وصفه أحد الشعراء بقوله :

كتاب فيه ما فيه	لطيف في معانيه
فن يعمل بما فيه	فشهد الغيب في فيه
كتاب فيه آيات	على الحق دلالات

وقد طبع هذا الكتاب في طهران بعد مقابلة نسخها المخطوطة والمطبوعة الموجودة في مكتبات استانبول والهند ، وأقدم نسخه منسوب إلى حفيد جلال الدين اسمه بهاء الدين ، وفي آخر هذه النسخة عبارة تدل على تاريخ كتابته حيث يقول : اتفق الفراغ من تحرير هذه الأسرار الجلالية في التربة المقدسة يوم الجمعة ، رابع شهر رمضان المبارك لعام إحدى وخمسين وسبعمائة ، وأنا الفقير إلى الله الغني بهاء الدين المولوى العادلى السرابى ، أحسن الله عواقبه ، آمين يارب العالمين .

ويشتمل على قصص وأمثال وحكايات بعبارات لطيفة ، ونجد في الكتاب إشارات إلى الآيات والأحاديث ، كما نجد أشعاراً عربية . وهذا الكتاب يشتمل على فصول من غير ترتيب أو تبويب . وقد راعى شاعرنا الصوفى في كتابه « فيه ما فيه » الاختصار في المطالب بحيث لا يعد مملاً ، وكتب بعض مطالبه بالعربية ، فاصلاً بينه وبين ما قبله بالفصل أو الإشارة ، ونجد في الكتاب أربعة فصول باللغة العربية وفصلاً واحداً نصفه بالعربية ونصفه الآخر بالفارسية ، وإليك نقل ما ذكره باللغة العربية ونكتفى في ذلك بفصل واحد .

الفرق بين الإرادة والرضا :

الله تعالى مرید للخير والشر ، ولا يرضى إلا بالخير ، لأنه قال : كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف . (٢) لا شك أن الله تعالى يريد الأمر والنهي ، والأمر لا يصلح إلا إذا كان المأمور كارهاً لما أمر به ، طبعاً لا يقال كل الحلاوة والسكر يا جايح ، وإن قيل لا يسمى هذا أمراً بل إكراماً ، والنهي لا يصح عن الشيء يرغب عنه الإنسان . لا يصح أن يقال لا تأكل الحجر ولا تأكل الشوك ، ولو قيل لا يسمى هذا نهياً ، فلا بد لصحة الأمر بالخير والنهي عن الشر من نفس راغب إلى الشر ، وإرادة وجود مثل هذا النفس إرادة للشر ، ولكن لا يرضى بالشر وإلا لما أمر بالخير — ونظير هذا من أراد التدريس ، فهو مرید لجهل المتعلم ، لأن التدريس لا يمكن إلا بجهل المتعلم وإرادة

(٢) لمد أتى محدث يذهب أكثر العلماء بأنه موضوع وأتربا إليه في الفصل المختص بالفد

الشيء إرادة ما هو من لوازمه ، ولكن لا يرضى بجهله ، وإلا لما علمه ، وكذا الطبيب يريد مرض الناس إذا أراد طب نفسه ، لأنه لا يمكن ظهور طبه إلا بمرض الناس ، ولكن لا يرضى بمرض الناس ، وإلا لما داواهم وعالجهم ، وكذا الخباز يريد جوع الناس لحصول كسبه ومعاشه ، ولكن لا يرضى بجوعهم وإلا لما باع الخبز ، وكذا الأمراء والخیل يريدون أن يكون لسلطانهم مخالف وعدو ، وإلا لما ظهرت رجولتهم ومحبتهم للسلطان ، ولا يجمعهم السلطان لعدم الحاجة إليهم ، ولكن لا يرضون بالمخالف وإلا لما قاتلوا ، وكذا الإنسان يريد دواعي الشرف في نفسه لأنه يحب شاكراً مطيعاً متقياً ، وهذا لا يمكن إلا بوجود الدواعي في نفسه وإرادة ما هو من لوازمه ، ولكن لا يرضى بها لأنه مجاهد بإزالة هذه الأشياء من نفسه ، فعلم أنه يريد للشر من وجه وغير يريد له من وجه ، والخصم يقول غير يريد للشر من وجه ما ، وهذا محال أن يريد الشيء ما هو من لوازمه ، ومن لوازم الأمر والنهي هذه النفس الأبية التي ترغب إلى الشر طبعاً وتنفر عن الخير طبعاً ، هذه النفس من لوازمها جميع الشرور التي في الدنيا ، فلو لم يرد هذه الشرور ولم يرد النفس ، وإذا لم يرد النفس لا يريد الأمر والنهي الملزومين للنفس ، ولو رضى بها أيضاً لما أمرها ولما نهاها ، فالحاصل الشر مراد لغيره ، ثم يقول إذ كان مريداً لكل خير ، ومن الخيرات دفع الشرور ، فكان مريداً لدفع الشر ، ولا يمكن دفع الشر إلا بوجود الشر ، أو يقول مريد الإيمان ولا يمكن الإيمان إلا بعد الكفر ، فيكون من لوازمه الكفر ، الحاصل إرادة الشر إنما تكون قبيحة إذا أراد له عينه ، أما إذا أراد له خير لا يكون قبيحاً — قال الله تعالى : « وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ » لا شك بأن القصاص شر وهدم بنيان الله تعالى ، ولكن هذا شر جزئي ، وصون الخلق عن القتل خير كلي ، وإرادة الشر الجزئي لإرادة الخير الكلي ليس بقبيح ، وترك إرادة الله الجزئي رضاء بالشر الكلي ، فهو قبيح ، ونظير هذا الأم لا تريد زجراً لولد ، لأنها تنظر إلى الشر الجزئي ، والأب يرضى بزجره نظراً إلى الشر الكلي لقطع الجزء في الآكلة — الله تعالى عفو غفور شديد العقاب فهل يريد أن تصدق عليه هذه الأقسام أم لا ؟ فلا بد من بلى ، ولا يكون عفو إلا بوجود الذنوب ، وإرادة الشيء إرادة ما هو من لوازمه ، وكذا أمرنا بالعفو وأمرنا بالصلح والإصلاح ، ولا يكون لهذا الأمر فائدة إلا بوجود الخصومة ، نظيره ما قال صدر الإسلام : إن الله أمرنا بالكسب وتحصيل المال ، لأنه أمرنا بالإنفاق في سبيل الله ، ولا يمكن إنفاق المال إلا بالمال ،

فكان أمراً بتحصيل المال ، ومن قال لغيره : قم صلِّ فقد أمره بالوضوء ، وأمره بتحصيل الماء ، ولكل ما هو من لوازمه . (٣)

نجد في هذا الفصل ما يرمى إليه من الفرق بين الإرادة والرضا ، وهذا بحث كلامي تكلم فيه كثير من علماء الكلام ، وشاعرنا الصوفي استدل بكل بساطة على هذا الفرق بأدلة يعم فهمها ، وقد أشار إلى هذا الفرق الأساسي بين الإرادة والرضا في مواضع من كتابه المثنوى ، وذكر أمثلة تؤيد هذا المقصد .

وقد اشتمل هذا الكتاب على أشعار عربية بعضها من نظمه وبعضها منسوب إلى الآخرين وهو ناقص ، وقد جمعنا بعض هذه الأشعار من الفصول ونقدمها للقارئ ليعرف من خلالها مدى علمه بالأدب العربي ، وإليك هذه الأشعار :

إنسى لأشكو خطوباً لأعينيها ليجهل الناس عن عذري وعن عذلي
كالشمع يبكي ولا يدرى أعبرته من صحبة النار أم من فرقة العسل (٤)

بلاد ما أردت وجدت فيها وليس يفوت فيها إلا الكرام

خيالك في عيني واسمك في فمي وذكرك في قلبي إلى أين أكتب (٥)

فمن شاء فليتنظر إليّ فنظري نظير من ظن أن الهوى سهل (٦)

(٣) « فيه ما فيه » تأليف جلال الدين البلخي ص (١٨٠ - ١٨١) .

(٤) وينسب هذا الشعر إلى قاضي أبي منصور الهروي الذي كان يعيش في القرن الخامس الهجري صرح به صاحب تنمة التيمية .

(٥) وقد ينسب هذا الشعر إلى مجنون معروفة قصته وهو مجنون عشق ليلى ، والشاعر هو أبو الطيب المتنى أوله :

فؤاد ما تسليه الدمام وعمر مثلها هب اللثام

(٦) وينسب هذا الشعر إلى أبي الطيب المتنى أوله :

عزيز أسى من دأوه الحرق والبخل عياء به مات المحبون من قبل

فمن يره في منزل فكأنما رأى كل إنسان وكل مكان

كفى بجسمى نحولاً أننى رجل لولا مخاطبتى إياك لم ترننى (٧)

لبيسن الوشى لا متجملات ولكن كى يصن به الجمالا (٨)

لقد علمت وما الإسراف من خلقى أن الذى هو رزقى سوف يأتينى
أسعى له فيُعَتِّينى تطلبه ولو جلست أتانى لا يعنينى (٩)

وقالوا تجنبنا ولا تفر بننا فكيف وأنتم حاجتى أتجنب
هوى ناقتى خلفى وقدامى الهوى وإنى وإياها لمختلفان (١٠)

يقولون هل بعد الثمانين ملعب فقلت وهل قبل الثمانين ملعب (١١)

وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن الشاعر كان يمارس الأشعار العربية
ويدرس الدواوين المنسوبة إلى الشعراء المعروفين .

وذكر فى هذا الكتاب أمثالا قصيرة عربية تدل على أن الشاعر كان يحب الكه
بمستوى الناس بطريق يقرب إلى القبول . منها :

(٧) يسب إلى أبى الطيب المتبى .

(٨) أبو الطيب المتبى .

(٩) يسب إلى عروة بن أذينة أحد شعراء البلاط الأموى .

(١٠) ينسب إلى مجنون ليلى .

(١١) ذكر فى عيون الأخبار ج ٤ - ص ٥٣ وآخره :

لفد جل قدر الشيب إن كان كليا بدت شيبة يعرى من اللهو مركب

إذا تخرق ثوب الفقير انفتح قلبه .
أريد أن لا أريد . (١٢)
استوى عند العارف الدائق والدينار والأسد والهرة . (١٣)
تركّ الجواب جواب . (١٤)
أنت في واد وأنا في واد . (١٥)
إنكم إلى إمام فقال أحوج منكم إلى إمام قوال . (١٦)
أى مליحة لا تشتهى . (١٧)
جذبة من جذبات الله تعالى خير من عبادة الثقلين . (١٨)
جواب الأحق سكوت . (١٩)

وهذا القدير يكفى في التعريف بكتاب « فيه ما فيه » ونشير إلى آرائه الصوفية
والكلامية حسبما يظهر رأيه في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى .



-
- (١٢) يسب إلى سلطان العارفين أنى يريد السطامى — ذكر في رسالة النور: قال أبويزيد رأيت رب العزة في المنام فقال إيش تريد ؟ فقلت أريد أن لا أريد غير ما تريد
- (١٣) لا يعلم قائله ويمكن أن يكون لجلال الدين الرومى .
- (١٤) مثل معروف .
- (١٥) مثل ، ومجد في الحديث ما يشبه وإليك الحديث : « يأتى على الناس زمان القرآن في واد وهم في واد » .
- (١٦) المعروف أنه حديث برواية ابن قتيبة ، ولكن الصحيح أنه ليس بحديث .
- (١٧) مثل معروف .
- (١٨) يسب إلى ابن القاسم إبراهيم بن محمد نصرآنادى من أكثر الصوفية في القرن الرابع المتوفى سنة (٣٧٢) .
- (١٩) مثل معروف .

الفصل الثالث

صورة وجيزة عن بقية مؤلفات جلال الدين البلخي

نموذج عن تفسيره الصوفي
واهتمام الباحثين بدراسة آثاره :

بالإضافة إلى « المشنوى » و « فيه ما فيه » الكتابين اللذين يعدان من أهم مؤلفاته ينسب إلى مولانا جلال الدين البلخي الكتب الآتية ذكرها :

١ - المجالس السبعة :

كتاب يشتمل على مواعظ وخطب ألقاها مولانا جلال الدين البلخي حال انشغاله بالتدريس ، قبل التعرف بشمس الدين التبريزي ، وقبل الدخول في حدائق التصوف العلمي الذي حصل له بإشارة مرشده وأستاذه .

وهذا الكتاب له قيمته العلمية لدى الباحثين لاشتماله على نكت ولطائف ، يعرف زخارف الدنيا ، ويمهد الطريق للعكوف على ما هو الأصل والمطلوب ، وهو طلب السعادة الأبدية ، بحيث يستدل على أن الدنيا تهتم العلماء على قدر مساعدتهم للحياة ، وعلى حد معين ، وهو الاستفادة منها كوسيلة ومقدمة للآخرة حسبما يشير إليه حديث معناه أن الدنيا مزرعة الآخرة .

وما يذكر... البلى من الاجتناب عن الانهماك في لذات الدنيا مستشهداً
بمعنى الحديث أن: حب الدنيا رأس كل خطيئة .

وفي هذا الكتاب إمام إلى تصوير الإنسان الكامل كما صورته ابن عربى والجيلي
في مؤلفاتهما . (٢٠)

والصورة التي يصورها مولانا جلال الدين البلى هي صورة إنسان يعرف سر آية
﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (٥٦)

[سورة الذاريات : ٥٦]

ويعرف أن النفس الإنسانية هبطت من عالم الروح ففقدت صفاءها عندما
خالطت المادة ، وضاع منها ما كان من قيمة عالم أعلى ، وها هو ذا الإنسان الذي
يتغلب على هواه فيجعل من نفسه مشوقة إلى الوصول إلى مقامات أعلى ودرجات فوق
ما يتصوره الإنسان حال كونه في قالب المادة . ولذلك التغلب والسعى للوصول طرق
خاصة تجعل الإنسان واصلًا إلى المطلوب .

ولقد سبق مولانا جلال الدين الصوفى المعروف فريد الدين العطار في هذا الباب
إذ يقول :

أيتها الروح — أيتها البلى : بقيت في الأسر إذ سكنت إلى الشرك . (٢١)
والصوفية حينما يذكرون الجسد كسجن للروح يعتقدون أن الإنسان بروحه يميل إلى
طرف لا يميل إليه الجزء الآخر وهو الجسد ، ويستدلون بآية :

﴿ يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ أَرْجِعْنِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً ﴾ (٢٨)

[سورة الفجر : ٢٧ — ٢٨]

(٢٠) الإنسان الكامل — تأليف عبد الكريم الخليل .

(٢١) مطلق الطير — لفريد الدين العطار — ص ١١٢

وإليك نص العطار في ذلك :

أيتها الروح ، أنت فريدة في جمالك ، وصلت إلى هذا العالم الغريب عليك ،
وأخذ منك كل عظمتك وجمالك ، فحبك لعالم أعلى ، عليك المحاولة للوصول إليه ،
وللمعودة إلى وطنك الأصلي . (٢٢)

والمجالس السبعة كانت مخطوطة محفوظة بمكتبة محفوظ أغا بتر كيا ، وطبع أخيراً
بطهران ، ويشتمل على سبعة مجالس ، ابتداءً مولانا جلال الدين الرومي في كل
مجلس بالحمد والصلاة باللغة العربية ودخل الموضوع باللغة الفارسية ، ونكتفى بذكر
خطبة المجلس الأول من الكتاب يقول فيه : « الحمد لله صانع العالم بغير آلة ، العالم
بكل خطرة وقالة وحالة ، المنزه عن كل صفة يتطرق إليها جواز واستمالة — الملك
فليس لأحد أن يخالف حكمه ومثاله أشعر بالهيته واضح الدلالة ، وشهد بوحدانيتها
نظر العقل إذا صادف سواده واعتداله ، غلبت قدرته قدرة كل مخلوق واحتياله ،
وقضت إرادته إرادة كل مصنوع بما عليه وماله ، ووفق شخصاً فأنجح سعيه وأصلح
باله ، وكشف حجاب الشبهة عن سره يشاهد جلاله ، ونخل شخصاً فأورده موارد
الحيرة والجهالة وضيع وقته وأحبط أعماله ، وحرمه لطفه وإكرامه وأفضاله .

بعث محمداً عليه السلام باللواء المنشور ، والحسام المشهور ، ليخلص الخلق من
ورطات المهلك والبثور ، واطلع بنور نبوته محفوظة برهط كالبدور ، وأنزل على قلبه كتاباً
شافياً للقلوب يضيء إضاء النور . (يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم
وشفاء لما في الصدور) . أرسله إلى الخلق وهم على الباطل مطيقون ، عمى فهم
لا يبصرون ، صم فهم لا يسمعون ، بكم فهم لا ينطقون .

أتعبدون من دون الله مالا يخلق شيئاً وهم يخلقون ، فشقى بتكذيبه المكذبون
وسعد بتصديقه المصدقون .

(٢٢) مطي الطير لمريد الدين العطار — ص ١٧ .

صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه ، خصوصاً على الإمام أبى بكر الصديق النقى ، وعلى الإمام عمر الفاروق التقى ، وعلى الإمام عثمان ذى النورين ، الزكى ، وعلى الإمام على المرتضى الوفى ، وعلى سائر المهاجرين والأنصار وسلم تسليماً كثيراً كثيراً» .

٢ - ديوان شمس تبريز :

هذا الكتاب يشتمل على غزليات صوفية يبلغ عدد أبياته ٣٥٠٠ بيت تقريباً ، ويذكر اسم مرشده بحيث يوهم أن الكتاب من آثار ذلك المرشد (شمس تبريز) ونظراً إلى الاختلاف فى النسخ الخطية حاول الباحثون أن يحققوا ما هو الأصل الأصيل ، وذلك بالمراجعة إلى نسخ خطية قديمة ، ويذهب بعض الباحثين إلى أن الكتاب يشتمل على (٤٣) ألف بيت . (٢٣)

٣ - مجموعة الرسائل المعروفة بـ (مكتوبات مولانا روم) :

أدرج فيه بعض رسائله إلى أصدقائه ، وتأليف هذا الكتاب بالنشر الأدبى ، بحيث يعرف من خلاله مقدار ما وصل إليه مولانا جلال الدين الرومى من الأدب فى اللغة الفارسية .

٤ - رباعيات جلال الدين الرومى :

ينسب إليه مجموع الرباعيات ويشتمل على ١٦٥٩ رباعية ، وعدد أبياته ٣٣١٨ بيتاً .

وفى نسبة الرباعيات إليه أقوال ، بعضها يميل إلى أن الرباعيات سميت باسمه وليست من مؤلفاته . ويرى بعض الباحثين صحة انتسابها إليه ، نظراً لاشتغالها على

(٢٣) مهم الأستاذ بديع الزمان فرورافر الذى له أبحاث قيمة فى التعرف بالرومى ، فإنه يذكر عدد الأبيات إلى ما يقرب من ٤٣ ألف بيت . مجلة الدراسات الأدبية العدد ٤ - السنة الأولى ، (لبنان) .

قضايا وموضوعات تطابق تفكيره وأسلوبه ، وأن مثل هذه المؤلفات تهدف إلى توضيح حقائق صوفية بشكل قصص وحكايات ، كما أن نسبة المؤلفات التي تفضى إلى نشر آراء خاصة تتسبب في نشر الآراء باسم شخص يكون مقبولاً عند المجتمع ، وإذا كان هناك موجب تتطلب هذه النسبة يمكننا أن نقول : من الواجب تحفيق المؤلف من كل السواحي بغية صحة الانتساب ، وهذه المجموعة المعروفة بـ (رباعيات مولانا روم) لاشتغالها على أسياى تدل على آراء جلال الدين الرومى يغلب على الظن صحة انتسابها إليه .

ومع هذا فلا شك أن كتابه الذى تجلت فيه عبقريته ، و يظهر فيه هذا الصوفى كعالم دقيق وفنان رفيع الشأن — هو « المثنوى » .

وقصارى القول: إن مولانا جلال الدين البلخى ترك مؤلفات منشورة ومنظومة عالـج فيها كل جوانب الإنسان ، وخاطب فيها الإنسان من حيث هو إنسان فى كل أحواله . نجد التشابه الكامل فيما بين مؤلفات الرومى فى الموضوعات الآتى ذكرها :

- ١ — العشق — كمحرك للإنسان ومنبه له حتى يصل إلى أوج العز .
- ٢ — المعرفة ، بحيث يتوسل بها إلى التوحيد الحقيقى — التوحيد الذى لا تشوبه شائبة الشك والتردد .
- ٣ — الفناء الصوفى — والبقاء بعد الفناء — وبعبارة أخرى : التجرد عن الصفات الخاصة والفناء فى الصفات الإلهية ، والبقاء فى هذه الصفات . وفى ذلك يوافق العطار فى الطريق وإليك كلام العطار :
« أفنيت نفسى منذ زمن بعيد ، فإن أحيا من بعد فذلك وجود آخر ، أنا فارغ من عالم الوجود والعدم ، أنا اليوم باق وراء هذا وذاك » (٢٤) وهو مبيل إلى أن الكمال الصوفى فى البقاء بعد الفناء .
- ٤ — السماع كضرورة أولية للسالك يدرك به صوتاً لا يدركه غيره ، وهذا ظاهر فى كل مؤلفاته . وإليك نص ما يرويه الشيخ محمود النجار أحد معاصرى جلال الدين البلخى عنه إذ يقول :

(٢٤) مطو الطير — تأليف فريد الدين العطار — ص ١٦٨

في يوم من الأيام كنت جالساً في مجلس الرومي سمعت منه يقول : « آسفاً بحال أهل قونية يطعنون في السماع وليسوا راضين بفرحتنا ، ونتأكد بأن الزمن سيحقق قيمة سماعنا و يصل الأمر إلى أخذهم بالعشق الذي اخترناه — وحينذاك يعرفون ما كنا نفصده » . (٢٥)

وفي موضع آخر يقول :

« العقيدة الكاملة التي أتمسك بها تورث الشجاعة وتذهب بالخوف » . (٢٦)

كما أن مؤلفاته المنظومة والمثورة تؤكد ضرورة العمل بالشرعية والتحذير عن ترك العمل ، وليس لهذا الترك أى مبرر فيما يظهره مدعى التصوف من أنه وصل ، فلا حاجة إلى العبادة وليس بحق .

٥ — كتمان السر وعدم إظهاره لعامة الناس الذين لا يعرفون الحقائق و يقعون في حيرة وتردد .

ونصه في المثنوى .

لا تنقل قدمك من مكان سكرك ، وضع رأسك في المكان الذي شربت منه .، يوجه نصيحته إلى الذين يظهرون أسرارهم الصوفية و يتسبب ذلك الإظهار في أذيتهم أو السخرية بهم . (٢٧) وهو يبالغ في ذلك « باب كتمان السر » بحيث لا يسمح لأى سالك أن يظهر سرّاً ظهر له .

وكأنه تأثر في هذا الأمر تأثراً خاصاً بمرشده (شمس تبريز) في كتمان السر .

٦ — التوجه إلى نور القلب بحيث يكون اهتمام السالك إلى هذا النور أكثر من نور الحس .

(٢٥) أفلاكي ٣ — ١٩٨ — حظ سوم تأليف دكتور ناصر — صاحب الرمانى — ص ٣٢٦

(٢٦) المصدر السابق .

(٢٧) المثنوى — الدقة الثانية .

ولا تقتصر هذه التوصية على مولانا جلال الدين في مؤلفاته ، إذ أن أكثر الصوفية يذكرون النور كأمر هام في السلوك ، وإليك نص الغزالي في ذلك الباب :

« اعلم أن نور البصر موسوم بأنواع النقصان ، فإنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه ولا يبصر ما بعد عنه ولا يبصر ما هو وراء حجاب . و يبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها .

و يبصر من الموجودات بعضها دون كلها ، و يبصر أشياء متناهية ، ولا يبصر مالا نهاية ، و يغلط كثيراً في إبطاره : فيرى الكبير صغيراً ، والبعيد قريباً ، والساكن متحركاً والمتحرك ساكناً ، فهذه سبع نقائص لا تفارق العين الظاهرة ، فإن كان في العين عين منزهة عن هذه النقائص كلها فليت شعري هل هي أولى باسم النور أم لا ؟ واعلم أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها ، وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني » . (٢٨)

٧ — الدفاع عن أهل الشطح من الصوفية فيما يعرض لهم من حالات مختلفة ، يستدل بذلك في المشوى بقوله :

« إن للعشاق احتراقاً في كل لحظة ، وليس يفرض العشر والخراج على قرية خربة — فلو أنه أخطأ في إظهاره وقوله لا تحسبه خاطئاً ، الشهيد لا يغسل وإن كان مجللاً بالدماء » . (٢٩)

و يرى أن عذرهم في ذلك سكرهم ، وأن دين العشاق قد انفصل عن كافة الأديان ، فذهب العشاق وملتهم هو الله . (٣٠) و يقول في كتابه « فيه ما فيه » :

إن هؤلاء (يشير إلى الصوفية) يرون مالا يراه غيرهم . (٣١) ونكتفي بهذا القدر كصورة مختصرة عن مؤلفاته التي تعبر عن آرائه الصوفية والكلامية وتجعل منه أهلاً لبقاء اسمه عند الباحثين ، بل عند المسلمين إلى يوم القيامة .

(٢٨) مشكاة الأنوار، تأليف حجة الإسلام الإمام العزالي ص ٤٣ — ٤٩ .

(٢٩) المشوى — دفتر الثاني .

(٣٠) المصدر السابق .

(٣١) فيه ما فيه — ص ٥٢ .

نموذج من تفسيره الصوفى :

لا يخفى أن تفسير القرآن بطريق التصوف أو التفسير الصوفى، اصطلاح صوفى أثر عن بعض رجال التصوف أمثال الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى ، والمتتبع فى مؤلفات مولانا جلال الدين البلخى يجد فيها نماذج من هذا التفسير، وإن لم يفرد له باباً على حدة .

ويعتقد بعض الباحثين (٣٢) « أن الدين عاطفة ووجدان أكثر منه فكراً وإدراكاً ، ولهذا نجد أن القرآن الكريم يفرق بين العقل والقلب فى مجال الإيمان بالله وتشبيث العفيدة ، حيث يجعل ذلك من عمل القلب ، بينما يحتفظ للعقل بمكانه فى الاستدلال على الخالق والنظر فى ملكوت السماوات والأرض » .

ولقد أدرك الصوفية هذه العاطفة وساروا طريقاً يوافق تلك العاطفة ، وهذا القلب الصوفى الذى يرى الله، فى نظر الصوفى ، ولا يحتاج إلى غير الله ، ويحيل كل شىء إلى الله ، ولا يخاف فى الله لومة لائم .

ومع هذا يختلف الصوفية فى طريق هذا التفسير ، فبعضهم أخذ طريقاً وسطاً يمكن الناس فهم مايقوله ، وبعضهم أخذ بما يعتبر من شطحات الصوفية .

ومن ذلك : تفسير الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى لآية (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم) ، كما لا يخفى تفسيره على أى متتبع فلا حاجة إلى ذكره فى هذه الرسالة .

إن مولانا جلال الدين البلخى فسر بعض آيات القرآن فى مؤلفاته بحيث لا يعتبر بعيداً عن الفهم كل البعد، وكأنه يسمح لكل متتبع أن يدخل معه فى بحر تفسيره ولا يبخل بما يقوله .

(٣٢) عبد الكريم الخطيب — نشأة التصوف فى الإسلام — ص ٥٤

وهذا نص ما ذكره في تفسير سورة الضحى :

أقسم الله بالضحى — عبارة عن نور ضمير المصطفى ، وذلك لأن الضحى فيض من نوره .

والأ فـن الخطأ القسم بالفانى — وكيف يليق الفناء بقول الله تعالى . لقد أثر عن الخليل إبراهيم (على نبينا وعليه الصلاة والسلام) قوله : لا أحب الآفلين ، فكيف يريد الله تعالى القسم بالفانى وقوله تعالى : والليل — إشارة إلى ستره وإلى الجسد الترابى المحيط بالروح ، والذى يجعل الروح مسجوناً — فحينما أشرقت شمس من ذلك الفلك قالت لليل الجسد :

(ما ودعك ربك وما قلى) .

نرى جلال الدين الرومى يفسر السورة بتفسيره الصوفى الخاص به ، إذ المعروف عن المفسرين فى شأن نزول السورة أن الوحي انقطع عن الرسول صلى الله عليه وسلم لمدة خمسة عشر يوماً ، وقال الكفار : إن محمداً ودعه ربه وقلاه فنزل : « والضحى » ، وأقسم الله بالضحى ، ولكن مولانا جلال الدين الرومى ينسى أو يتناسى معنى الضحى المعروف عند المفسرين و يأتى بما يناسب تفكيره الصوفى قائلاً :

إن الله يقسم بنور ضمير المصطفى وهو الضحى — وهو فيض من نور الخالق ، ولولا ذلك التعبير لما يصح القسم بالضحى الذى هو معرض للفناء والذى يُعرف فناؤه من قول سيدنا إبراهيم الخليل : لا أحب الآفلين — وآية : « والليل إذا سجدى » رمز لستره جسده الذى يخفى حقيقة جوهره ، وحينما ظهرت وأشرقت شمس الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم قالت الشمس (الوحي) ما ودعك ربك — أى أن الله لم يتركك برغم أنه قطع الوحي عنك أياماً . ونكتفى بهذا القدر من تفسيره الصوفى كنموذج مما ذكره فى مؤلفاته .

نموذج من اهتمام الباحثين بمؤلفاته :

وبعد ذكر صورة وجيزة عن مؤلفات مولانا جلال الدين الرومى علينا أن نعرف مدى اهتمام الباحثين بهذه المؤلفات .

ونرى في جملة المؤلفات كتابه المثنوى الذى أخذ يحظ وافر من التحقيق والبحث لدى الباحثين ، كما أنه ترجم إلى عدة لغات : الأوربية ، والتركية ، والهندية ، والأردية ، ونظراً إلى أن الأصل باللغة الفارسية اهتم بشرحه الشراح الفارسيون أكثر من غيرهم .

منهم :

كمال الدين حسين بن حسن الخوارزمي الكبروي المتوفى سنة ٨٤٠ هـ / ١٤٣٦ م فإنه شرح المثنوى شرحاً سماه : كنوز الحقائق ورموز الدقائق .

ومنهم :

إسماعيل الأنقروى المتوفى سنة ١٠٤٢ هـ / ١٦٣٢ م فإنه ترجم المثنوى إلى اللغة التركية ليستفيد الأتراك من هذا الكتاب الذى يعظمونه غاية التعظيم — كما أن باحثاً تركياً آخر يدعى شمعى المتوفى سنة ١٠٠٠ هـ / ١٥٩١ م قام بشرحه إلى اللغة التركية .

ومنهم :

علاء الدين على بن محمد الشهير بـ (مصنفك) المتوفى سنة ٨٧٥ هـ / ١٤٧٠ م فإنه قام بشرح عدة أبيات من المثنوى ذكرها صاحب كشف الظنون .

ومنهم :

محمد نحيفى بن سليمان بن عبد الرحمن المتوفى سنة ١١٥١ هـ / ١٧٣٨ م ترجم المثنوى إلى اللغة التركية . كما أن مترجماً آخر اسمه عابدين باشا قام بترجمة المثنوى إلى التركية .

ومنهم :

عبد العلى محمد بن نظام الدين اللكنوى الملقب ببحر العلوم الذى كان يعيش في القرن الماضى ، فإنه قام بشرح المثنوى باللغة الفارسية ، وقد طبع هذا الشرح في

هامش المثنوى مراراً بالهند والنسخ المعروفة بأفغانستان والهند من المثنوى هي التي طبعت وهامشها (بحر العلوم) .

ومنهم :

محمد يوسف على شاه الهندي المترجم لهذا الكتاب المثنوى إلى اللغة الهندية ،
ومنهم يوسف بن أحمد المولوى من رجال القرن التاسع ، فإنه شرح المثنوى باللغة
العربية وطبع في ستة دفاتر ، ومعروف باسم (المنهج القوى) .

وتوجد ترجمة للعربية قام بها عبد العزيز آل جواهر ونشر منها جزءان ضمن
مطبوعات جامعة طهران .

ومنهم :

دكتور محمد عبد السلام كفافى ، فإنه ترجم دفترين من المثنوى من الفارسية إلى
العربية وقام بشرحها وطبعها في بيروت ، وهذا الشرح يشتمل على التحقيق الذى
يلقى أضواء جديدة على محتويات المثنوى ، وقبل أن يصل المرحوم كفافى إلى أمنيته
في هذه الخدمة العلمية توفى إلى رحمة الله ، وكان مولوداً عام ١٩٣١ بالقاهرة .

ومنهم :

المستشرقون الذين درسوا آراء الرومى وكتبوا عنها :

١ — جورج روزن الذى ترجم الدفتر الأول للمثنوى من الفارسية إلى الألمانية بنثر
مسجع ، وقد اهتم ابن جورج روزن بإعادة نشر ترجمة والده عام ١٩١٣ وكانت
الترجمة الأولى عام ١٨٤٩ . (٣٣)

٢ — ترجمة سير جيمس ردهاوس فإنه ترجم الدفتر الأول من المثنوى إلى اللغة
الإنجليزية وطبع في لندن عام ١٨٨١ م . (٣٤)

(٣٣) شرح المثنوى للدكتور كفافى .

(٣٤) المصدر السابق .

٣ — رينولد نيكلسون الذى ترجم المثنوى كله مع جزأين من الشرح والتعليق ، نشرت بين عامى ١٩٢٥ — ١٩٤٠ كما أنه اهتم بترجمة ونشر مختارات من ديوان شمس تبريز. (٣٥)

٤ — هوينفليد — فإنه ترجم إلى الإنجليزية شيئاً من المثنوى قرابة (٣٥٠٠) بيت — نشر فى لندن سنة ١٨٨٧ ، ثم أعيد النشر سنة ١٨٩٨ . (٣٦)

٥ — ترجمة مختارات من المثنوى قام بها آرثر جون آربرى ، ونشرت بلندن ١٩٦١ — ١٩٦٣ واهتمت إدارة اليونسكو بنشرها . (٣٧)

٦ — عدة أشخاص قاموا بالتعريف بجلال الدين الرومى ضمن مقالات كتبوها فى الجرائد . (٣٨)

وهذا الاهتمام الكبير الذى نراه حول دراسة آثار مولانا جلال الدين البلخى ، بالإضافة إلى شروح وتعليقات قام بها الباحثون الأفغانيون والباحثون الإيرانيون (لم نأت بأسمائهم لئلا نطيل الكلام) يدل على أنه كان عالماً كبيراً ، متعمقاً ، ومفكراً عبقرياً خدم الإنسانية جمعاء بآثاره الخالدة التى لا تزال فى قوتها .

اهتمام الباحثين الأفغانين بدراسة آراء الرومى :

ونظراً إلى أن الرومى مؤلف عظيم أظهر عبقريته العلمية فى مؤلفاته الفرسية ، وكان موطنه الأصلى بلدة بلخ التى ربت مئات من العلماء ورجال الفكر ، فنداهتم الباحثون الأفغانيون قديماً وحديثاً بشرح وتحليل آثاره ، بحيث يظهر من خلال تلك البحوث أن جلال الدين الرومى لم يختص بجانب واحد ، بل له جوانب علمية كثيرة تقتضى البحث حولها .

(٣٥) المصدر السابق .

(٣٦) المصدر السابق .

(٣٧) المصدر السابق .

(٣٨) المصدر السابق .

كما اهتم الأفغانيون بانهقاد ندوات دولية ومؤتمرات علمية أقيمت فيها محاضرات وكلمات وبحوث وتعليقات على مؤلفات الرومي ، اشترك فيها الكتاب والباحثون من الدول الصديقة ، بما فيها جمهورية مصر العربية .

ومما يذكر - أن دراسة المثنوى بالتحليل والنقد متعارف عليها في الحلقات العلمية كلها في العاصمة والمحافظات ، كما أن أكثر السهرات ببلدة بلخ مخصصة لقراءة كتاب المثنوى بلهجة خاصة يتبعها العزف بالناي .

و يعتبر من تقاليد البلاد أن الضيوف المشتركين في الندوات الاختصاصية للبحث حول الرومي يشتركون في تلك السهرات الشعبية الباقية في شكلها الأصلي ، والتي تعتبر من المجالس الصوفية عند الأفغانيين .

وفي تلك السهرات لا يسمح المهتمون بها بآلات الموسيقى سوى الناي .

كما أن الحلقات العلمية التي تعتبر حلقة دراسية معروفة في هذه الأرض (أرض أفغانستان) تقوم بالتوجيه والتحليل حول أقوال مولانا جلال الدين البلخي ، بحيث أن أعلم الداخلين في الحلقة - كرئيس الجلسة - يعطي حق التحليل لكل من يريد أن يقدم رأيه حول بيت من أبيات مولانا جلال الدين ، وبعد عرض هذا التوجيه يقدمه الرئيس (صدر المجلس) إلى المناقشة . و يقوم بالنقد كل من يريد القيام به وتبقى الكلمة الأخيرة للرئيس يظهر رأيه ناقداً ومعتزلاً ، أو معجباً بالرأي ، هذا كنموذج للجهود التي أسهم بها الباحثون في دراسة الآثار الخالدة للصوفي العبقري مولانا جلال الدين البلخي .

ولا يختص هذا الطريق ببلخ ، بل يوجد في المناطق الأخرى أيضاً ولكن أقل مما في بلخ . (٣٩)

(٣٩) ولقد اهتم العلماء الأفغانيون بآراء الرومي أمثال مولانا عبد الرحمن الحامى ومولانا يعقوب حرجى اللذين لها الفصل والعلم بحيث لا يخفى على أحد ، وتسبب إلى الأول الرسالة المعروفة بـ شرح البيت - كما تسبب رسالة أخرى بنفس الاسم إلى الثاني - وقد توجه العلماء المعاصرون إلى شرح آراء الرومي مهم الأستاذ خليل الله خليلي وقد ألف رسالتين .

١ - نى نامه .

٢ - از بلخ تا قونية

ومنه الأستاذ گهزاد ، وقد ألف رسالة عنوانها گلدسته عش .

الباب الخامس

جلال الدين البَلخي والتصوف

الفصل الأول

العشق الصوفي والحب الإلهي وجلال الدين البلخي

كان مولانا جلال الدين البلخي يميل إلى العشق ، و يعرف العشق تعريفاً
يخصه ، إذ يجعل من العشق محركاً أوّل لكل حركة تارة ، ويجعل عشق الصوفي سبباً ،
لوصوله إلى مدارج الكمال تارة أخرى ، ويظهر من كلامه التشابه بينه وبين
ابن سينا ، وهذا يحتاج إلى توضيح الحب بمعناه العام وبيان مذاهب الصوفية فيما يتعلق
بذلك ، وأخيراً التعريف بالبلخي العاشق بعد التعريف به كصوفي وشاعر.

تعريف الحب :

* الحب إشار المحبوب على جميع المصحوب . الحب محور الحب بصفاته وإثبات المحبوب
بذاته .

* الحب استقلال الكثير من نفسك واستكثار القليل من محبوبك ، الحب يسقط شروط
الأدب .

* سمي الحب حباً ، لأنه يحوبه القلب عما سوى المحبوب .

* الحب أن بغار على المحبوب أن يحبه مثلك .

- * الحب غصن تغرس في القلب فتثمر على قدر العقل .
 - * الحب إيثار المحبوب على كل سىء .
 - * الحب أوله ختل وآخره قتل .
 - * الحب يعمى و يصم ، يعمى عن الغير غيرة وعن المحبوب هيبة .
 - * الحب أن تسميل بكلك إلى المحبوب ، ثم تؤثره على نفسك وروحك ومالك ، ثم توافقه سرّاً وجهراً ، ثم تعترف بتقصيرك في حبه .
 - * الحب أن يقول المحب لمحبيه يا أنا . المحب إذا سكت هلك ، والعارف إن لم يسكن هلك .
 - * الحب نار في القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب .
 - * الحب هتك الأستار وكشف الأسرار . (١)
- قال ابن مسروق : رأيت سمنوناً يتكلم في المحبة فتكسرت قناديل المسجد كلها ، وبينما كان سمنون يوماً يتكلم في الحب جاء عصفور فقرب منه ثم قرب فلم يزل يدنو حتى جلس على يده ثم ضرب بمنقاره الأرض حتى سال منه الدم ثم مات .
- * الحب الإيثار، كإيثار امرأة العزيز لما تناهت في أمرها قالت أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين .
 - * الحب حرفان ، فيه رمز إلى أن المحب عليه أن يخرج من روحه وبدنه .

لقد عرف الحب بتعريفات عديدة ، وأتمها من حيث الشمول تعريف الإمام أبى حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة (٥٠٥ هـ) وهو: ميل الطبع إلى الشيء الملذ ، فإن تأكد ذلك الميل وقوى سمي عشقاً ، والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المتعب ، فإذا قوى سمي مقتاً . (٢) .

(١) هذه التعاريف مسقولة من الكتب الصوفية المعروفة أهمها — عوارف المعارف للسهروردي ، وكشف المحجوب للهجويري — كميأى سعادة للغزالي ، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلامادى وغيرها من الكتب الصوفية .

(٢) إحياء علوم الدين ج ٤ — ص ٢٨٨ .

ومعنى كون الشيء محبوباً أن في الطبع ميلاً إليه . ومعنى كونه مبعوضاً أن في الطبع بفرة عنه ، والمحبة لا تتحقق إلا بعد الإدراك ، إذ لا يحب الإنسان ما لا يعرفه ، وقد جاء في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ما يشير إلى الحب إذ يقول : « حُبِّبْ إِلَىَّ مِنْ دَسَاكِمِ ثَلَاثَ : الطَّيِّبِ ، وَالنِّسَاءِ ، وَحَلَّ قَرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » . (٣)

والحب معروف لدى الفرق والأهم المختلفة بعبارات مختلفة في كل عصر وفي كل مصر ، والحب يفسم إلى حب للمظهر ، كحب حسان الوحوه وحب الورد وما يشبه ذلك ، وإلى حب الإنسان لعلمه وعقله وشرفه وعفته وشجاعته وتقواه ، وهذا هو الحب الذى يكون مقدمة للسلوك الصوفى ، فثلاً ندعى الحب للأنبياء — عليهم الصلاة والتسليمات — والصحابة والتابعين ، وهذا الحب لا ينبع عن المظهر بل ينبع عن اليقين بالمعنى ، والتسليم للكمال ، فنحن نحب الأنبياء وأهل التقوى والزهد لأنهم ساروا طريق الحق وآثروا على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، وخدموا الإنسانية جمعاء في نشر الدين وإعلاء كلمة الله ، وهذا هو الحب المفضى إلى عتق الصوفى . ومادة الحب جاءت في مواضع من القرآن منها :

﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۖ ﴾
[سورة المائدة : ٥٤]

وقول الله تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾

[سورة آل عمران : ٣١]

وقول الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٥]

ونعثر في تعبير بعض الصوفية على اصطلاح العشق ، وهو الحب المفرط ، ومؤلفو كتب التصوف يختلفون في التعبير عن الحب المفرط ، بعضهم عبر عنه بالحب وبعضهم

(٣) من حديث أنس رضى الله عنه في النسائى .

بالعشق ، و يذهب بعضهم إلى أن التعبير الصحيح عن صلة الإنسان بالله وهو الحب لا الحب المفرط ولا العشق ، إذ هما مجاوزة الحد في الحب ، ولا يوصف العبد بهما ، فلا يقال : إن فلاناً له حب مفرط مع الله ، أو هو عاشق لله ، لأن العبد لا يستطيع أن يتجاوز درجة الحب لله ، الحب الذى له ساحة وسعة فكل حب مهما كانت كيفيته إذا تعلق بالله العظيم فهو في حده ولا يتجاوز عن الحد . و يظهر من كلام جلال الدين الرومى (٤) أنه يوافق اصطلاح العشق ، ولا يقول بعدم صحة انتساب عشق العبد إلى ربه ، ولعله لا يعرف العشق بمجاوزة الحد في الحب حتى لا يصح انتسابه إلى الله ، ويقال إن العبد لا يستطيع ... بل الحب الذى يجلب الصوفى إلى مشاهدة الأنوار وإلى الفناء عن الذات هو المعروف عنده بالعشق ، وقد أشار في أول كتابه إلى العشق كمبدأ لكل حركة ، وجعل مبدأ العشق في الإنسان ملكة تدرك بها الأنوار ، فهي أفلاطون في الحكمة ، وجالنيوس في الطب وناموس البشرية ، لا سيما الصوفى السالك . وبعدهما يحكى عن الناي وعن هجره عن منبت الغاب وقصة العشق يذهب مرة أخرى إلى العشق ، عشق الملك على جاريته و يقول :

كان ملك ذا قدرة وسيطرة ، ركب ذات يوم للصيد ، فرأى جارية على الطريق معروضة للبيع فأعجبته ، وصارت روحه أسيرة لهذه الجارية ، دفع المال واشترى الجارية وقرت عينه بها . أصابها المرض ، فمن سوء حظه أنه لما وجد الماء انكسر الكوز ، جمع الأطباء وقال روح كلينا بأيديكم ، أما روحى فيسيرة لأبالي بها ولكن الجارية هى روح روحى ، فكل من أجرى علاجاً لروحى نال كنزى ودرى ومرجانى . فقالوا جميعاً : نحن مستعدون لهذه الخدمة ، وبمقدرتنا الحل العاجل لهذه المشكلة ، ولم يستثنوا ولم يقولوا إن شاء الله تعالى ، غافلين عن القسوة التى فى ترك الاستثناء ، وصار الأمر إلى عجزهم عن علاج الجارية معشوقة الملك ، وهذا من القدر ، إذ ربما يزيد الصفراء بالسكنجين (الماء والخل والعسل) بدلاً عن الفائدة ، مما لأطباء يعالجون المريض المصاب بالصفراء بالسكنجين ، ولكن إذا لم يشأ القدر يغير لدواء كما يزيد اليبوسة من زيت اللوز على عكس طبيعته ، وذلك إذا لم يشأ القدر ،

(٤) المشوى تأليف جلال الدين الرومى دفتر الأول صفحات (٣ ، ٤ ، ٥) .

وبعد أن عجز الأطباء جميعاً توجه الملك إلى المسجد ، جرى دمه متضرعاً إلى الله ونادى : يا من أقل عطائه ملك الدنيا ، ماذا أقول وأنت تعلم السر وأخفى ، يا من هو على الدوام ملجؤنا عند الحاجة . وبينما هويبكى غلب عليه النوم فرأى في النوم شيخاً يبشره بقضاء حاجته وقال له : أبشر ففى الغد يأتك رجل غريب من عندنا وهو حكيم حاذق . تجد العلاج عنده ، فاعلم أنه صادق ، وانظر علاجه ، فلما طلع النهار وحن الموعد رأى شخصاً فتقدم الملك لاستقباله فاتصلت روحاهما دون رابطة مادية وقال له : إنك كنت معشوقى لالجارية ، لكن من عادة الدنيا أن الأمور تسبب في إظهار بعضها بعضاً ، يا من أنت لى كالمصطفى وأنا مثل عمر لك ، يا من لقاءه جواب لكل سؤال ، إنك قد حللت مشكلتى بدون قيل وقال . فلما قص عليه القصة قال الضيف : إن كل ما قدموه من علاج لم يكن سبيلاً للشفاء ، بل قد زادوها مرضاً ، لأن علتها لم تكن من السوداء والصفراء ، بل علتها متميزة عن سائر العلل ، إنها مرض أصاب قلبها ، وإن الجسم بخير . وإن لها أنيناً ، أنين العشق أنين القلب ، فالعشق هو أسطراب أسرار الله .

وشرح العشق شرحاً وافياً صعباً ، يخجل الإنسان عندما يواجه العشق ذاته فلا يجد التعبير الوافى له ، يتوجه جلال الدين البلخى إلى العشق ، حكاية عن الرجل الذى بشر بشفاء الجارية ويدخل فى هذه الساحة (ساحة العشق) بتعبيرات جميلة ، فرة عبر عنه بالأسطراب الكاشف عن أسرار الله ، كما أن الأسطراب الصورى يكشف عن المطالع والمغارب وتنظيم السيارات وما إلى ذلك ، وأخرى يقول : الشمس دليل الشمس ، ويثبت بذلك عجزه عن التعبير الحقيقى عن العشق ، كما أن التعبير عن الشمس للأعمى لا يكفى فى تصوير الشمس ، إلا إذا تيسر له رؤية الشمس — ويذهب الشاعر الصوفى قائلاً : إن كان تفسير اللسان ينير السبيل فإن العشق بدون اللسان أفصح من أى بيان . ولا نجد تعبيراً واضحاً يعبر عن العشق مثلما يعبر العشق عن نفسه ، فالعقل فى التعبير عن العشق مثل حمار نام فى الوحل .

وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن الشاعر له علاقة خاصة بالعشق على حد تعبيره بأن العشق هو المعبر عن نفسه ، ومثل هذه التعبيرات أكمل دليل على سيره

الكامل في هذا الطريق ، وبعد شرح العشق وتوضيحه حسبما يراه يأتي إلى أصل القصة و يقول : طلب هذا الدرويش الولي المبشر للملك في رؤياه — طلب من الملك إتاحة الخلوة مع الجارية ليعرف منبع عشقها الذي جرح قلبها وأزال عنها طراوتها ، فأمر الملك بالخلوة ولم يترك في الدار سوى الطبيب (الدرويش) والمريضة ، فقال بكل رفيق ولطف : أيتها الجارية إلى أي بلدة تنتمين ، لأن العلاج يختلف باختلاف البلاد ومن لك من الأقارب في المدينة ؟ ووضع يده على نبضها وأخذ يسألها سؤالاً بعد سؤال ، والشاعر حينها وصل إلى هذه الحصة من حكاية الولي الدرويش يبدأ بشرح العشق مرة ثالثة و يقول :

إن الإنسان إذا ما أصابت قدمه شوكة فإنه يضع قدمه فوق ركبته و يظل يفتش بمجد الإبرة عن رأس الشوكة ، فإذا لم يجدها يبللها بريقه ، فإذا كانت شوكة في القدم تسبب هذه الشدة فما بالك بشوكة في القلب ؟ ألا فلتجب .

ويمضي في الحكاية قائلاً :

كان الولي الدرويش يسأل المريضة سؤالاً بعد سؤال وفي كل سؤال يتوجه إلى نبضها حتى أدرك اضطراب نبضها في ذكر مدينة من المدن التي أقامت بها ، وأخذ وجهها يحمر ويصفّر فسأل عمّن اشتراها في تلك البلدة (سمرقند) وعاش معها فذكرت صائغاً يسكن بمحلة (غاتفر) فقال الحكيم : أيتها الجارية لقد عرفت سر مرضك وأهنئك بالشفاء ، وسوف أحمل همك فلا تغتمى ، فبدأ يلطف على الجارية حتى أمنت من الخوف . ، وبعد أن اطمأن الدرويش على اطمئنان الجارية أخبر الملك بالقصة ، وأوصى له بإرسال الرسول إلى الصائغ ليأتي به ، ولما وصل الخبر إلى الصائغ ورأى المال والخلع الكثيرة اغتربها وفارق أهله وأبناءه ، ولم يعرف أن الملك قصد قتله ، وليس هذا تعظيماً بل عداوة وإضراراً ، وعندما وصل إلى المدينة استقبله الملك استقبالاً رائعاً وسلم له مفتاح خزينة الذهب والفضة وقال : سمعت عن عملك كصائغ بحيث أعجبنى صنعك وهذا خصصتك لصياغة الذهب والفضة لأهل بلاط الملك ، ولما وصل الأمر إلى هذا الحد قال الولي الدرويش للملك : أيها السلطان العظيم أنعم بتلك الجارية على ذلك السيد ، فأعطاهها له ولبثا يشبعان رغبتهما تسعة

أشهر حتى غدت الفتاة في كامل صحتها ، وبعد هذا أعد الطبيب للصايغ شربة شرها
فأخذ يضمحل أمام الجارية ، وعندما ذهب المرض بجماله لم تعد روح الجارية عليه
بهواه .

و يبدأ الشاعر ببيان حقيقة العشق مرة أخرى ، وأن العشق الدائم والباقي هو
العشق الذي لا ينبع عن نضارة اللون ، إذ هذا النوع من العشق يفضي إلى سوء السمعة
والعار ، و يظهر رأيه في العشق الحقيقي قائلاً :

إن عشق الموتى لا دوام له ، أما عشق الحي فيبدو للروح والعين في كل لحظة
أنضر من الزهور ، فاختر نفسك عشق هذا الحي فإنه باق ، وهو الذي يسقيك شراباً
يزيد من قوة روحك ، عليك أن تختار عشق الأنبياء الذين وجدوا بعشقهم قوة ومجداً .
وتصرح الشاعر في آخر القصة أتم دليل على أمرين .

الأول : أن العشق عنده ممكن التعلق بالواحد الحي ، ويصح التعبير عن علاقة العبد
بربه علاقة كاملة بالعشق ، وبذلك يخالف القائلين بعدم صحة إطلاق العاشق
على العبد إذا كان محبوبه هو الله .

الثاني : أن العشق الحقيقي والمسمى بالعشق حقاً هو عشق العبد لمولاه ، إذ ينبع عن
المعنى والعرفان والوجد الصوفي واستنارة أنوار الحق ، إذ لا يتوقف على النضارة
وحسن المنظر . بل يتوقف على السلوك والزهد والتقوى والتفكير في أسرار
الكون ، والتعمق في سر آية « ربنا ما خلقت هذا باطلا » .

وبعدما يبرز الشاعر رأيه فيما يتعلق بالعشق يبين أن قتل الصائغ وإعطاء السم
كان بإشارة إلهية وليس نتيجة لهوى النفس والتأمل الفاسد ، ولم يكن قتل هذا
الرجل بيد الحكيم بدافع من طمع أو خوف ، ولم يقتله مرضاة للملك ، بل قتله بأمر الله
وإلهامه ، (٥) فإن قطع الخضر حلق الغلام لأمر لا يدرك سره عامة الناس ، إن إمام

(٥) ونظراً إلى أن القصة لا توجد في الكتب الأخرى غير المشوى ، ولم يرو لنا التاريخ هذه القصة العجيبة يمكن أن
تكون القصة خيالية ، كما يمكن أن تكون واقعية ، أدرك مولانا جلال الدين مصدرها وحكم بأن القتل كان بأمر
الله سبحانه وتعالى .

الشاعر الصوفي، بالعشق لعله نشأ من خبرته الصوفية الخاصة، إذ بدأ بالسلوك الصوفي بعد تعرفه ولقائه مع الولي العارف شمس الدين التبريزي الذي كان معروفاً بالعشق والحب لله، وبالندرويش صاحب الجذبات الصوفية، فلما أخذ منه ما أخذ تأثر به وبآرائه الصوفية حول العشق وما يتسببه ذلك، وتسبب ذلك التأثير في كلامه عن العشق في كتابه المثنوى ومؤلفاته الأخرى.

وبعد هذا وذاك نقول :

العشق الذي يحكى عنه شاعرنا الصوفي جعله صوفياً ذا ذوق وحب ومعرفة، دائم الفكر، كثير الذكر، قليل الطعام والكلام، كاره الجدل، ورعاً عن الشبهات، مبغضاً للمحرمات، حافظاً للأوقات — لاسيما مواقيت العبادات — كثير العطاء، قليل الأذى، لين الطبع، حافظاً للأمانة، بعيداً عن الخيانة، غير حاسد ولا غادر. عطوفاً على الناس، راغباً في الخيرات، يقتبس النور بالجذبات الصوفية. وليس هذا العشق إلا نتيجة حتمية لسلوك الصوفي، متوسلاً بالتوبة والصدق والصبر والشكر والخوف والرجاء والفقر والزهد وسائر مكملات الشخصية التصوفية. وأهل التصوف الذين يدعون الحب أو العشق طائفتان :

طائفة نهجوا المنهج الإسلامي، وساروا طريقة الشريعة مدركين حقيقة الحب في آيات :

﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ [سورة آل عمران : ٣١]

﴿ إِنْ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٢٢]

﴿ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [سورة آل عمران : ٧٦]

﴿ إِنْ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [سورة آل عمران : ١٥٩]

﴿ إِنْ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ﴾ [سورة القصص : ٧٦]

﴿ يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٥]

وطائفة ساروا طريقاً سموه طريق الاستغراق ومعرفة الحقيقة ، وادعوا أن العمل في هذه المرتبة يسقط التكليف عنهم . ونرى شاعرنا الصوفي يبحث على العمل والعبادة ولا يعترف بإسقاط التكليف ، بل يسير في منهاج الشريعة واتباع ما أمر الله به ، واجتناب ما نهى عنه ، فالتصوف لدى أهل الحقيقة تيقظ يوجه النفس الصادقة إلى بذل الجهد للوصول إلى سعادة المشاهدة والقرب ، والحب هو أقرب طريق يوصل السالك إلى ما يتمناه . يرى بعض الصوفية — ومنهم محيي الدين بن عربي — أن للرسول صلى الله عليه وسلم مقام المحبة بكاملها، مع أنه صفي ونجي وخليل ، وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله اتخذ حبيباً أي محبباً ومحبوياً . (٦) وللشيخ الأكبر في هذا الباب أقوال يظهر من خلالها إيمانه بأن العشق — وإن شئت تقول الحب المفرط — هو الموصل إلى الكمال ، وهو يبالغ في ذلك إلى أن يجعل الحب دينه وإيمانه و يقول :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعني لغز لان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني (٧)

و يقول الغزالي : « أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تبتل حين أقبل إلى جبل حراء ، حيث كان يخلو فيه بربه و يتعبد حتى قالت العرب إن محمداً قد عشق ربه » (٨) ونقارن ما قاله مولانا جلال الدين فيما يتعلق بالعشق الصوفي بما نقل عن بعض الصوفية لنعرف من خلالها التقارب بين قوله وقولهم ، في هذا الباب يقول الجنيد رحمه الله :

« العشق ألفة روحانية وإلهام شوقي ، أوجبها الله تعالى على كل ذي روح ليحصل به اللذة العظمى التي لا يقدر على منالها إلا بتلك الألفة وهي موجودة في

(٦) دوائر العلائق — ص ٤ .

(٧) ترجمان الأشواق ،

(٨) المفرد من الصلال .

النففس مقبذرة مراتبها عند أربابها ، فما أحد إلا عاش لأمر يستدل به قدر طبقته من الخلق» . (٩) و يذهب جلال الدين إلى أن الحب حركة دافعة أخرجت الكون من العدم ، وأنه سر الوجود وباعث كل موجود وكل ذى روح مفطور على الحب .

يقول المحاسبى :

« المحبة منة إلهية أودعها الله بذاتها فى قلوب محبيه ، وهذه المحبة طريق لكشف أسرار الوجود » . (١٠)

و يقول جلال الدين البلخى :

إن العشق جعل جسم الأرض يعلو على الأفلاك ، فرقص الجبل وأضحى خفيف الحركة — العشق حل فى روح الطور فسكر الطور ونحر موسى صعباً .

ويقول الحلّاج :

كانت لقلبى أهواء مفرقة	فاستجمعت مُدُّ رأئك العين أهوائى
مكانك من قلبى هو القلب كله	فليس لخلق فى مكانك موضع
وحطتك روحى بين جلدى وأعظمى	فكيف ترانى إن فقدتك أصنع (١١)

و يقول أبوزيد :

غرسى الحب غرساً فى فؤادى	فلا أسلو إلى يوم التناذى
جرحى القلب منى باتصال	فشوقى زائد والحب بى (١٢)

و يقول جلال الدين البلخى :

يا من عشقه الجميل سر هيامنا و يامن هو الطبيب لكل مانشكو من علل (١٣)

(٩) الكشكول ج ٢ — ص ١٩٢ .

(١٠) ابن الفارض والحب الإلهى للدكتور محمد مصطفى حلمى .

(١١) الديوان قطعة (٣٥) .

(١٢) ابن الفارض والحب الإلهى للدكتور محمد مصطفى حلمى .

(١٣) المتنوى (الدفتر الأول) .

ولا يخفى ما بين أقوال جلال الدين وأقوال رابعة العدوية من التشابه فيما يتعلق
بالعشق الإلهي ، وما يذكر أن رابعة كانت تعزف على الناي ، وكانت لها عاطفة
روحانية ممتزجة بالعاطفة الدينية والإحساس الفني ، فأثرت فيها بحيث يظهر في أقوالها
ما ينسب إلى الحقيقة من أقوالها :

كأسى وخمرى والنديم ثلاثة	وأنا المشوقة في المحبة رابعة
كأس المسرة والنديم يديرها	ساقى المدام على المدى متتابعة
يا عاذلى إنى أحب جماله	تالله ما أذنى لعذلك سامعه (١٤)

كما أن جلال الدين السبلخي بعدما يحكى عن الناي وعن نواحه شكاية عز
الفراق يقول :

إن النار التي حلت في الناي هي نار العشق ، والخمر تحبش بما استقر فيها من
فورة العشق ، هذا كنموذج مما أشار إليه الشاعر الصوفي من قصة العشق في مؤلفاته
الثلاثة « المثنوى — فيه ما فيه — كليات شمس تبريز » .

ولا يقتصر تعبيره عن العشق بما ذكر ، إذ أشار إلى هذا الباب في مواضع من
كتابه لا نطيل الكلام بذكرها ، إذ كلها تشير إلى كلمة واحدة هي :
« إن العشق أساس كل حركة ووجود كل موجود » .

وكأنه أدرك سر حديث : « اللهم ارزقنى حبك وحب من أحبك وحب من
يقربنى إلى حبك ، واجعل حبك أحبّ إلّى من الماء البارد » .

أدركه بجذباته الصوفية في حلى العشق (الحب المفرط) فقال ما قال .

(١٤) شطحات الصوفية — ص ١٧١ .

الفصل الثانى

منهج جلال الدين البلى فى التصوف

بعءما أشرنا إلى الحياة الروحية التى تعد أساساً للتصوف الإسلامى لابد أن نوضح منهج الشاعر الفارسى فى التصوف وميزة منهجه عن مناهج الآخرين الذين سلكوا هذا الطريق القويم .

لقد كان البلى شاعراً صوفياً جعل من التصوف منبعاً لفنه الرفيع ، بحيث جعل من فكره الصوفى مزيجاً توجد فيه الفلسفة والحكمة العملية ، ولم يكن تصوفه من النوع السلبى الذى يدع الحياة وما فيها ويدعو إلى الفناء عنها فناء كاملاً . إذ لم يكن صوفياً فى أول حياته العلمية ، بل تعمق فى دراسة العلوم الرائجة حينذاك كلها ، أخذ من الأساتذة ما ينفع له فى حياته العلمية ، ودرس الناس بأفكارهم دراسة نقد وتحليل ، وتعمق فى بحث المشاكل العقلية والعلمية ، وبعد هذا وذاك خصص نفسه للتصوف كعالم جعل من علم القال مبدءاً وأساساً لعلم الحال ، لقد ظهرت عبقرية الرومى كشاعر فى حال نضجه الفكرى والنفسى فأصبح حكيماً أخلاقياً وصوفياً شاعراً ، والمعروف أن انتقال جلال الدين من الحياة العقلية والعلمية إلى الحياة الصوفية كان فجائياً ، حدث من مقابليته بصوفى معروف (شمس الدين التبريزى) عام ٦٤٢ / ١٢٤٤ بمدينة قونية .

كان شمس الدين يلبس لبس الدراوشة ، ويجلس في ناحية قريبة لحلقة تدرّس البلخي ، وحدث أن رآه البلخي فتبادلا النظر، وانحرف فجأة عن الحياة الدراسية إلى حياة الصوفي المتأمل . و يذكر في بدء تلك المقابلة أن هذا الدرويش ألقى الكتب التي كانت عند جلال الدين في الحوض وأخرجها كما هي من غير أن تتغير بالماء ، وغير ذلك من القصص التي لا نثق بها ، وكل ما حدث يقيناً هو اللقاء بين الدرويش وجلال الدين ، بحيث أثر في حياته تأثيراً عميقاً ، وتحول من التدرّس إلى التصوف ، ويصور هذا التحول في إحدى رباعياته بقوله :

عندما اشتعلت نيران الحب في صدري أحرق لهيبها كل ما كان في قلبي
فازدريت العقل الدقيق والمدرسة والكتاب ، وعملت على اكتساب صناعة الشعر وتعلمت النظم . و يظهر من أقوال جلال الدين في تعبيراته المختلفة عن هذا اللقاء بلقاء الحب ونيران العشق وما يشبه ذلك ، إنه وجد في شمس الدين ما يعتبر مثلاً للزهد ونور الحب ، وبذلك انصرف كلياً إلى الحياة الروحية ، ملجأً لمقابلة هذا الزاهد واللقاء معه في الخلوة ، والمصادر المعتبرة لا تقدم لنا عن هذا الصوفي الذي أثر في حياة البلخي ما يعرف شخصيته إلا قليلاً يلخص بأنه كان شبه أُمّي يتسم بالحماس الروحي العظيم في حديثه ، وكان لكلامه أثر عظيم في نفوس من يستمعون إليه ، وكان كثير التجوال ، وليس عندنا ما يثبت موطنه الأصلي ، ومع أنه لم يعرف جانبه العلمي ينسب إليه كتاب يسمى بالمقالات .

وهذا اللقاء تسبب في حقد تلاميذ جلال الدين لهذا الصوفي المعروف شمس الدين ، إذ صار هذا اللقاء سبباً لتركه حلقة التدرّس ، فهاجموا ذلك الدرويش الذي تسبب في تغيير الأستاذ الصوفي جلال الدين وجعل منه درویشاً منزوياً ، وذكروا عن شمس الدين بما يشينه فاضطر ذلك الدرويش (شمس الدين) إلى ترك قونية قاصداً بلاد الشام ، ولم ينفعهم هذا السفر ، إذ لم يتغير جلال الدين ولم يعد إلى حلقة الدراسة ، بل حزن كثيراً وضاق صدره مما ظهر من التلاميذ ، ونظم كثيراً من أشعاره في فترة فراق هذا الصديق الروحي ، فتغير كثيراً وانعزل عن الناس ذاكرًا هذا الصديق الحميم ، فذهب ابنه سلطان ولد إلى دمشق ، وفتش كثيراً عن الزاهد التبريزي فوجده وجاء به إلى مدينة قونية ، وبعد مدة من لقاء هذين الصوفيين اللذين اتحداً روحاً جعل التلاميذ يهاجمون الدرويش (شمس الدين التبريزي) من جديد ،

فرحل مرة ثانية واختفى نهائياً وكان اختفاؤه عام ٦٤٥ / ١٢٤٧ ووصل الخبر إلى جلال الدين الرومي بأن صديقه قُتل ، فردّ قائلاً : من ذا الذى قال إن شمس الروح الخالدة قد ماتت ؟ ومن الذى تجرأ على القول بأن شمس الأمل قد توت ، إن هذا ليس إلا عدواً للشمس .

وكان لفقدان هذا الصديق أثر كبير على الرومي ، وكان يميل إلى الانعزال عن الناس والخلوة ، وكانت حصيلة هذا الانعزال عبقرية الرومي في الأدب الفارسي والنظم ، وقد تأثر بهذه الصداقة بحيث نظم ديواناً كاملاً باسم صديقه ، ووضع اسم صديقه في الغزليات تارة بالاسم (شمس الدين — وشمس) وتارة بالتخلص ، (والتخلص في الغزل الفارسي هو أن يذكر الشاعر اسمه الأدبي في البيت الأخير من الغزل) فذكر التبريزي بطريق يفهم بادی الرأي أن المؤلف هو شمس الدين التبريزي ، ولكن التحقيق الأدبي أثبت انتساب النظم المعروف بديوان شمس إلى جلال الدين لا إلى شمس الدين .

وبذلك يظهر شيء من منهج جلال الدين في التصوف ، إذ يميل إلى الحب والوجد ويجعل من وجده وسيلة للوصول إلى مدارج الكمال . بطريق يركز وجده الصوفي في شخص صوفي يعد غوذجاً للجذبات الصوفية ، وبعد ما يثس من شمس الدين تبريز نهائياً ركز هذا الوجد في تلميذه صلاح الدين زركوب (الصائغ) ، فكان يميل إلى المقابلة معه ، وكان أهم ما يبحثه معه في مقابله القضايا التصوفية وما يورث الجذبات الصوفية ، كما كان يبحث معه فيما يتعلق بالسمع ومدى تأثير السماع في انجذاب الصوفي ووصوله إلى درجة الكمال ، وكيفية السماع ، والوقت الذى يساعد على السماع ، ووصل حبه الصوفي بهذا الصوفي الصائغ الميال إلى السماع إلى حد كاد أن ينسى صديقه الأول ومحركه الأصلي في باب التصوف السيد شمس الدين التبريزي ، ولم تبق هذه الصلة كثيراً ، إذ توفي صلاح الدين عام ٦٥٧ / ١٢٥٨ ، فلما سمع بوفاته ضاق صدره وبدأ ينزوى كثيراً ويترك الكلام مع الناس إلى أن تحول حبه إلى تلميذه حسن حسام الدين المولود سنة ٦٢٣ / ١٢٢٦ ، وكان آخر رفيق له في ميادين التصوف ، فبدأ مولانا جلال الدين بالحب الصوفي والصداقة والصلة الأخوية معه ، بحيث كان يستمع إليه و يقبل اقتراحاته العلمية والصوفية ، فلما رأى هذا

التلميذ الصوفي حب أستاذه ونظره العلمي والصوفي بطريق تركيز الوجد والجذبات — حسبنا أشرنا إليه — أراد أن يخدم العلم والتصوف ، فحث أستاذه على نظم المثنوى وتأليف ما ينفع الناس في حل مشكلات تصوفية وقضايا كلامية ، وأعان أستاذه إبان عمله الشاق الذي استغرق سنين طويلة .

ولم يكن جلال الدين يميل إلى تأليف كتاب بالنظم أو النثر وكان يحب أن تبقى آراؤه في الصدور لا في القراطيس والكتب ، ولكن الإلحاح المتواصل الصادر من هذا التلميذ المحبوب أثر عليه ، فأمره أن يكتب ما يميله عليه ، فبدأ بهذا العمل ، وكان يكرر أشعار أستاذه بعد الكتابة ، وأحيانا يقرؤه بصوته الجميل في مجلس أستاذه وفي مجالس السماع ، وكان يعرف هذا التلميذ الصوفي العاقل طبع أستاذه وجذباته وأوقات اقتراحه له حتى يزيد من فيوضاته ، ولذلك أثنى الرومي على حسام الدين وعلى أسرته في كونه سبباً أولياً في هذا النظم والتأليف ، وله الحق في هذا الشناء ، إذ ساعده في ترك تراث ثمين له قيمته العلمية والصوفية لدى أهل العلم في الشرق والغرب ، ونرى كثيراً من المستشرقين ذكروا جلال الدين في مؤلفاتهم وأثنوا على منهجه العلمي والصوفي ، ويظهر من هذا المنهج أن الرومي كان يميل إلى التصوف أكثر من العلوم الأخرى ، وكان يميل إلى تصوير كل أمر في التصوف والتنسك والسلوك بحيث يمثل ويشبه المعقول بالمحسوس وبالعكس ، ويأخذ من أمثلة تعدد ركيكة بظاهرها وذات مفهوم وحقيقة في الواقع وسيلة تقريب مطالب عميقة إلى الأذهان ، نرى هذا الصوفي المفكر والعبقري المتبحر يشير في نظمه إلى قضايا فلسفية وأخلاقية ، بحيث يجعل من هذه الإشارات والرموز دلائل يقبلها كل من له أدنى تدبر في الأمور ، ويستخدم القضايا الغامضة في حل مشاكل كلامية أو صوفية ، وكأنه يريد بذلك التنبيه على أن القدرة العلمية في كل علم وفن باستطاعتها أن تستخدم في الرموز الصوفية والكلامية ، وأن ملكة العلم والقريحة الوقادة في كل علم وكل فن لها صلة وثيقة بالجذبات الصوفية بالمعنى العام ، وأن الإمام بكشف الحقائق يحتاج إلى صفاء القريحة ، ومن لوازمها تصفية وتقوية الروح والوجدان ، والتوجيه العميق إلى إيجاد جويساعد الإنسان وجانبه الروحي .

وهذا يكفي كنموذج للمنهج الروحي والصوفي لدى شاعرنا الصوفي ، وسنشير إلى بعض جهاته في هذا المنهج ضمن البحث حول آرائه العلمية إن شاء الله تعالى .

الفصل الثالث

جلال الدين والنای

أول ما بدأ كتابه المثنوی قصة النای ، و يظهر من كلماته حول النای أنه رحمه الله كان يحب السماع بطريق يورث الجذب الصوفی ، وأن العشق عنده له صورة أصلية وصورة فرعية ، والأول هو العشق الصوفی الموصل إلى اليقين وإلى الجذب الصوفی حسب اصطلاح أهل التصوف ، ومن ميزة هذا الشاعر العملاق أن لتصويره العشق روعة بحيث يستطيع أن يجسد الأفكار ويجعلها كمحسوسات يسهل فهمها ، وأما الثاني وهو العشق الفرعی المعروف بالعشق المجازی فلا يميل إليه الشاعر الصوفی (البلخی) إلا إذا كان خالياً عن موجبات الفتن ، ولا يكون فيه شائبة الفسق .

بدأ الشاعر بالنای وقال : استمع للنای كيف يقص حكايته ، إنه يشكو آلام الفراق في صوت يخرج منه ، وليس هذا الصوت إلا شكاية عن الفراق ، ويقول النای في هذا الصوت : إننى منذ قطعت من منبت الغاب والناس يبكون بكائي ، وصدرى ممزق مزقه الفراق ، وأريد أن أشرح هذا الفراق ، لأن كل شيء بعد عن أصله يطلب الوصول و يذكّر حلاوة أيام كان مع محبوبه يتلذذ برؤياه . و يضيف الشاعر حكاية عن النای بقوله : أصبحت بنوحتي متردداً في كل جمعية ، وصرت قريناً للبائسين والسعداء . وكل واحد يظن أنه صار لي رفيقاً ، ولكن ليس أحد يعلم عما كمن في

باطنى من الأسرار ، ليس سرى بعيداً عن نوحتى ، ولكن ليس للعين ذلك النور
ليدرك نوحتى ، وليس للأذن ذلك النور ليسمع أسرارى — ليس الجسم مستوراً عن
الروح ولا الروح بمستور عن الجسم ، ولكن رؤية الروح لا يمكن لأى شخص مع قرب
الروح عن الجسد ، لأنه لم يؤذن بهذه الرؤية .

وذكر الشاعر الصوفى فى قصة الناي أموراً من : نوحة الناي عن ألم الفراق
ذاكراً منبت الغاب ، قضية الروح والجسد ، وعدم إمكان رؤية الروح مع كونه قريباً
إلى الجسد غاية القرب ، النار التى حلت فى الناي هى نار العشق — الأيام تبنى
والباقي هو الله ، ضرورة تحرير العقل الإنسانى عن قيد الذهب والفضة ، والرجوع إلى
قضية العشق مرة أخرى مع الإشارة إلى مبرر أصلى ، تمزيق ثياب العاشق ، وأذ
العشق هو المحرك الأول لكل حركة ، وأن الحى هو المعشوق ، وأما العاشق فحجاب
وميت . واختتم قصة الناي بالعشق لعلاقة بين صدى الناي وهيب العشق حسبما أشار
إليه فى الأول .

ولما ذكره فى هذا الباب صلة بالقضايا التصوفية والكلامية نوضح بعضاً منها :

الأول قضية الروح والجسد :

إن صلة الجسد بالروح وكيفية الاتصال بينهما مما أشار إليه كثير من علماء
الكلام ، وفى عصرنا هذا ، عصر تسخير الفضاء وعصر الصواريخ ، مع أن الباحثين
وصلوا فى بحوثهم العلمية إلى عدة اختراعات فى جهات متعددة التى كانت فى ناحية
من الخفاء ، ومع هذا كله لم يصلوا فى تحقيق حقيقة الروح إلى شىء وكأنهم اعترفوا بما
نطق به القرآن الكريم ووصل إلى البشر قبل ١٤ أربعة عشر قرناً (تقريباً) وقال :

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ
إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [سورة الإسراء : ٨٥]

وأما فى توضيح الصلة بين الروح والجسد وكيفية اتصالها فقد ذكره الشاعر بعبارة قصيرة
بسيانها : أن القرب والبعد لا يؤثران فى تحقيق حقيقة الشىء ، إذ رب مدرك يعرف
البعيد ويميزه أحسن تمييز ولا يعرف قريبه ، فالقرب شىء ومعرفة كنه الحقيقة شىء

آخر، ومع أن القرب بين الروح والجسد وصل إلى حد ليس بينهما أى ستر، ومع هذا فإن الجسد لا يمكنه رؤية الروح ولا يعلم كنهه حقيقته. وإن الإدراك بمعنى قبول فيضان النور يتعلق بما يأتى تحت إجازة المدرك الكل (وقد عبر عن الإجازة بالدستور) فما لم تحصل الإجازة لا يتيسر الإدراك، وحينما يحصل هذا الفض من الله لا يأتى بين شىء وقريبه، و يأتى بين الشىء وماه أبعد منه جدًا، وقضية الروح من هذا القبيل، وبذلك لا ندرك حقيقة الروح مع قربها غاية القرب، لأنه ليس لهذه الرؤية من الله إذن، وهذا التعبير بالدستور (الإذن) فى كلام مولانا جلال الدين البلخى إشارة إلى شىء آخر، هو أن أسباب العلم والإدراك مهما كانت جهتهما وكيفما حصلت لا يوصل إلى المطلوب، وهو إدراك المدرك، إلا إذا فارزها الإذن من الله تعالى، وهذا يخالف ما عليه أكثر الفلاسفة من وجود المسبب عند حصول السبب التام، فإذا حصل سبب العلم يلزمه العلم بالمعلوم، ولا نعتز فى كلام الفلاسفة، ما يجعل الإذن مؤيداً لأسباب العلم، ولكن الشاعر أثبت تأثير الإذن كمكمل للأسباب، واستشهد بالجسد والروح، فإنه نظراً إلى الأسباب الظاهرة يجب علم الجسد على الروح، للصلة الفوية وغاية القرب، وسلطان الروح على الجسد، ومع هذا لا يعرف الجسد إلى الآن ما حقيقة سلطانه الذى يتحكم فيه، وما كنه هذا القريب، وهكذا لا يدرك خصائصها وكيفية خروجها، بحيث يحسب الجسد أن سلطانه نفر عنه، ولا يدرك أن هذه السلطة (سلطة الروح على الجسد) من أية قوة نبعت ولماذا.

قضية تحرير عقل الإنسان من قيد الذهب والفضة :

هذه القضية من أهم الموضوعات التصوفية والأخلاقية، إذ مالم يترك الإنسان حب الدنيا ولذائذها (حسب الإمكان) لا يصل إلى المدارج التصوفية، وهذا يُعرف فى اصطلاح الصوفية بالزهد والتنسك، وقد جاء فى الحديث الشريف مامعناه أن (حب الدنيا رأس كل خطيئة). فإن الذنوب تنبع من هذا الحب، وبذلك يكون أول أمر فى التصوف ومقدمة للمقامات والأحوال. ونرى فى مؤلفات الصوفية أنهم يحثون على الفناء والإيثار، بترك ما تشبهه الأنفس، والمقصود من هذا الترك ألا يكون قلب الصوفى معلقاً بالدنيا بحيث يمنع الحجاب و يصير سدًا بينه وبين الوصول إلى التجليات وحالات الفناء عن الذات، التى كانوا يخرجون فيها عن العقل الواعى، ولهذا يقول جلال الدين البلخى :

أيها الولد إلام تظل أسير الذهب والفضة؟ حطّم قيودك وتحرر منها، إنك لو أردت أن تغترف البحر بكوز فهل بسع ذلك الكوز أكثر مما يكفيك يوماً واحداً، ومع هذا فإن عين الحر يص على الدنيا لا تمتلئ ولا يغمض لها جفن، وما يحفل الصدف بالدر لاحقين يغمض. وأراد من هذا التمثيل لزخارف الدنيا في هذا العالم أن يبين تفاهتها واتضاعها إذا قيست بحياة الروح وما تنطوي عليه من المباهج، وما تحقّقه للإنسان من سعادة أبدية قوامها الكمال والخلود والحب الإلهي — ومن عادة الشاعر أنه يوصي بتقوية الروح، وبذلك الأسلوب الدقيق يبدو جياش العاطفة عنيف الإحساس، يعبر عن مغامراته الروحية بقوة وحرارة، وينطلق بعباراته إلى آفاق لا تحد، ونجده في شعره يذهب بالمدارس لكتابه إلى الآفاق العالية، وإلى حب الوصول إلى التجليات بتعبير رائع يقبله الطبع السليم، ولم يقتصر في الحث على ذلك الأمر في موضع واحد، بل يشير في عدة مواضع من كتابه إلى تقوية الروح. ويقول في موضع آخر:

إن الروح التي ليس شعارها الحب الحقيقي من الخير ألا توجد، فليس وجودها سوى عار — تعود بالحب، فإن الوجود كله محبة، وبدون التعامل مع الحب فلا سبيل إلى الحبيب، يقولون ما الحب؟ قل هو ترك الإرادة. ويمضي في كلامه عن الحب ويثبت ضرورة انقطاع الصوفي عن الدينار والدرهم ليتيسر له الحب الحقيقي ويصل إلى مدارج الكمال.

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾

[سورة المنافقون : ٩]

وقال الله تعالى: ﴿أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾

[سورة الأنفال : ٢٨]

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دعوا الدنيا لأهلها، من أخذ من الدنيا فوق ما يكفيه أخذ حتفه وهو لا يشعر». (١٥)

(١٥) من حديث أس وفيه هائيء بن المتوكل — ضعفه ابن حبان.

وكثيراً ما نجد في كتب الصوفية الحث على ترك الدنيا وزخارفها ، والشاعر الصوفى يذكر الزهد في مواضع من كتابه المثنوى ومؤلفاته الأخرى ، وأرى من الضروري أن نذكر الجهة التى يذم بها الدنيا والجهة التى يمدح بها الدنيا ، إذ الآية القرآنية كما نطقست بدمها نطقست بمدحها أيضاً ، إذ قال الله تعالى : « إن ترك خيراً ... » الآية ، وسمى المال خيراً . وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : « نعم المال الصالح للرجل الصالح ، وكاد الفقر أن يكون كفراً » . (١٦)

ووجه الجمع بين المدح والذم يتوقف على معرفة حكمة المال ومقصوده وآفاته وغوائله حتى ينكشف أنه خير من وجه وشر من وجه ، فإذا كان المال مطلوباً كوسيلة لمقاصد صحيحة من خدمة العلم والمعرفة ، ومعونة المحتاجين ، وإنفاق العيال لبقاء نظام الأسرة ، وأداء الحج ، وبناء المساجد والمدارس الدينية ، وما يشبه ذلك من أعمال صالحة لا تيسر إلا بالدنيا فهذه ليست مذمومة ، إذ لا يمنع السلوك الذى هو من ضرورة الصوفى ، وإذا استعمل الدنيا لمقاصد فاسدة واتباع الشهوات تكون مانعة من تجليات الأنوار ، وهذا ما يقصده الشاعر فى البعد عن الدنيا وزخارفها ويعدده مقدمة من مقدمات التصوف .

وليست ميزة جلال الدين فى هذا الأمر ، إذ نعثر فى مؤلفات الصوفية ما يشير إلى ضرورة فراغ القلب عن مشاغل الدنيا وعن حب الدرهم والدينار ، بل وفى كل الأديان وصايا أكيدة لهذا الأمر ، ولا يقتصر هذا على الصوفية ، لأن الفلاسفة المشائين ذهبوا إلى ضرورة الزهد ، ذكر ابن سينا فى الإشارات والتنبيهات هذا الأمر بقوله :

تنبيهه :

والعارفون المستنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل خلبصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وحصلت لهم اللذة

(١٦) من حديث عمرو بن العاص بسند صحيح — إحياء علوم الدين للغزالي صفحة ٢٢٧ مجلد (٢) .

العليا وقد عرفتها ، أثبت بذلك ضرورة التهيؤ للوصول إلى اللذة الحقيقية هي لذة الروح ، وذلك لا يحصل إلا بالتخلي عما يسد الطريق . و يستمر ابن سينا قائلاً :

تنبيهه :

وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن ، بل المنغمسون في تأمل الجبروت ، والمعرضون عن الشواغل ، يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء .

وقد توهم بعض الناس أن مبادئ التصوف الإسلامى إما مستوردة من الأديان السالفة وإما فلسفية بحتة ، وربما قاس كلام الشاعر بما ذكره بعض الفلاسفة فذكر ما ذكر ، وتكلمنا في أصالة منهج التصوف الإسلامى وأنه عارٍ عما يقولون .

وقد أشرنا إلى شيء من المقارنة بين كلام الشاعر الصوفى وكلام ابن سينا فيما يتعلق بالتصوف ، وتركنا أقوال غيره من الفلاسفة ورجال التصوف ، مع العلم بأن كثيراً من الفلاسفة والمتصوفين تكلموا في القضايا التصوفية ، وذلك لأن كلام جلال الدين فيما يتعلق بالعرفان والزهد قريب إلى كلام ابن سينا ، فإنه بعد سرد عدة أمور يتعلق بها السلوك ذكر الزهد في أول كتابه (المثنوى) باختصار ، وأشار إلى ضرورة تجريد القوى عن العلاقة بالدرهم والدينار ، ونرى ابن سينا يقول فيما يتعلق بالعرفان والزهد : العرفان مبتدى من أربعة أشياء :

تفريق ، نفى ، ترك ورفض (١٧) والزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري متاع الدنيا بمتاع الآخرة . وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . (١٨)

(١٧) الإشارات والتنبيهات الفصل التاسع عشر من المخط التاسع ، وهذا خلاصة ما يذكر بأن التصوف يتوقف على التخلي والتخلي ، ويدكرون كلاً منها بالتفصيل . وقد أجمل الكل في أربع كلمات حسب المراتب ، لأنه تفريق ثم نفى وهو تحريك شيء يمتص به أشياء مستحضرة بالقياس إليه ، كالغبار عن الثوب ، ثم ترك هو تخلية وانقطاع عن شيء ، ثم رفض هو ترك الشيء مع الإهمال وعدم المبالاة — تعليق دكتور سليمان ديبا .

(١٨) الفصل الثالث من المخط التاسع .

كما يشبه كلام الرومى كلام ابن سينا فيما يتعلق بالعشق الصوفى ، وإليك كلام ابن سينا :

« ... والعشق العفيف الذى يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة » .

وجلال الدين الصوفى الشاعر يذكر العشق فى أول كتابه المثنوى بقوله :

« وكل من تمزقت ثيابه من العشق فإنه يصبح طاهراً من الحرص ومن كل العيوب ، فتسعد أنت يا من عشقه الجميل سر هيأنا ، ويا من هو الطبيب لكل مانشكوه من علل ، يا من هو الدواء لغرورنا وكبر يائنا — يا من هو لنا مثل أفلاطون وجالينوس ، إن العشق جعل جسم الأرض يعلو على الأفلاك ، فرقص الجبل وأضحى خفيف الحركة ، العشق حل فى روح الطور فسكر الطور وخر موسى صعباً — إن المعشوق هو الكل وأما العاشق فحجاب ، والمعشوق هو الحى والعاشق ميت » . وهكذا ينطلق الشاعر فى كلامه عن العشق فيعبر عنه بالنور مرة وبالمراة مرة أخرى ، ويرى ضرورة العفة فى باب العشق .

وهذا التشابه بين كلام ابن سينا وكلام الشاعر الصوفى تسبب فى القول بتأثره بابن سينا ، ولكن التعمق فى كلامه يرى أنه لم يتأثر بالأفكار الفلسفية والآراء الدخيلة ، وما هو مشترك بطبيعة الحال بينه وبين بعض الفلاسفة والصوفية كقضية الزهد التى تكلم فيها أكثرهم ، وكقضية العشق والروح التى تكلم فيها ابن سينا وغيره من الفلاسفة والصوفية ، فقد دخل المولى فى دراسته كباحث حروصوفى ذوقى وشاعر فنان ومحقق مصيب لا كمقلد يقدم رجلاً ويؤخر أخرى . ومنشأ خطأ هؤلاء الذين قالوا بالتأثر هو خوضه فى قضايا خاض فيها الفلاسفة والصوفية الأسلاف ولم يميزوا بين قضايا وقضايا ، وإذا تكلم مؤلف عن العشق فعنى كلامه أنه يدرس الأمر الذى أدركه بوجدانه السليم وتتبع آثاره ، لأنه اقتفى آثار الذين ذكروا العشق ، وبذلك ندرك أصالة المنهج فى كلام الرومى ، ونتأكد بأن استخدام كلمات كالعشق وما يشبهه لا ينبئ عن التقليد ، ويظهر مما بينا خطأ الذين اعتبروا التصوف الإسلامى استمراراً للتصوف المسيحى أو التصوف اليهودى أو التصوف الهندى والفارسى .

الفصل الرابع

قضية وحدة الوجود ورأى جلال الدين فيها وموقف عامة الناس منها

ما هى قضية وحدة الوجود ؟ وما مدى أثر الجذبات فيها ؟ وفى أى عصر ظهرت الآراء حول هذه القضية ؟ وهل ذهب جلال الدين هذا المذهب ؟ وعلى أى طريق سلوكه ؟ وما هو موقف عامة الناس من هذه القضية ؟ كيف دار البحث الفلسفى حول قضية الوجود ؟ هل الوجود لدى الصوفية نفس الوجود الذى يحوم حوله الفلاسفة أو هو أمر سواه ؟ ..

إن أهم قضية أثرت منذ قرون هى قضية وحدة الوجود ، إذ الباحثون فى عصرنا وقبل هذا العصر مثلوا هذه القضية بطرق لا يزيل الستار عن وجه المقصود ، إذ هذه القضية تعد من أهم القضايا التى دارت حولها المناقشات العلمية ، بحيث يتعسر على الباحث أن يلقى الضوء العلمى على هذه القضية بعيداً عن الجانب العاطفى والمذهبى .

وقد اشتهر جلال الدين بأنه من المعترفين بوحدة الوجود ، ومذهبه فى التصوف يبتنى على هذه القضية ، كما أن بعض أتباعه فى هذا العصر — سواء فى تركيا أو فى مصر والعراف ، أو فى أفغانستان وباكستان والهند — يذكرون عن الطريقة المولوية

و يعدونها طريق الفناء فى الوجود ، و يعتبرون وصول السالك عند الفناء فناء صوفياً بنور وحدة الوجود ، ونريد هنا أن نبحت قضية وحدة الوجود . بحيث نعرف من خلاله الموقف الذى اتخذه مولانا جلال الدين البلخى فى مؤلفاته المعروفة .

ما هى قضية وحدة الوجود ؟

إن هذه القضية من أهم القضايا التى دار حولها البحث والنقاش لدى الباحثين ، وبعد كل البحث لم تظهر هذه الحقيقة بشكلها الأصلى بحيث يقبلها كل متتبع ، إذ هذا المركب الإضافى (وحدة الوجود) يشتمل على الوحدة والوجود ، ولا سبيل للباحث إلا التعمق فى معنى الوجود وسرد مذاهب الفلاسفة فى الوجود الأصلى والوجود الظلى أولاً ، وآراء الصوفية فى الوجود والموجود ، وهل هما شىء واحد عندهم أو هناك فرق بين الوجود والموجود ؟ كما نعث على هذا الفرق لدى بعض الفلاسفة ، إذ قد اختلفوا ، فبعضهم ذهب إلى الاتحاد ، وبعضهم يقول بالتغاير إذا أُريد بالوجود الوجود العرضى ، وإذا أُريد بالوجود ما به الموجودة فهو عين الموجود ، وهكذا ... ونجد البحث بنفس الصبغة حول الوحدة .. ما معنى الوحدة ؟ هل هو الإجمال قبل التفصيل أو الوحدة الحقيقية ؟ وإلى كل من ذلك ذهب الباحثون فى الفلسفة والتصوف ، ونجد التشابه شكلياً بين وحدة الوجود لدى الصوفية وبين وحدة الوجود لدى المشائية .

كما نجد هذه العبارة فى مصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفاء ، ولكن هذا التشابه يعتبر شكلياً ، إذ لا يخفى الفرق الجوهرى بين ما يقوله الصوفية بنور تجاربهم الصوفية وبين ما يقوله غيرهم .

فالصوفية يرون أولاً ويعبرون بعد هذه الرؤية الصوفية حسب تعبيرهم ، وأما غيرهم من الفلاسفة والباحثين وأصحاب القول فيعبرون حسبما يتصورون ، ونعث على هذه الفكرة — وحدة الوجود — فى أقوال الحلاج وابن الفارض والبسطامى وابن عربى وغيرهم من الشعراء الفارسيين والعرب ، ولكن نخالف ما ذكره السيد الدكتور أبو العلاء العفيفى فى تعليقه على فصوص الحكم فى قوله :

« ... وما من صوفى إسلامى أتى بعد ابن عربى — شاعراً كان أم غير شاعر ، عربياً كان أم فارسياً أم تركياً — إلا تأثر بمصطلحه (يريد مصطلح ابن عربى) ونطق عن وحى كلمه » .

إذ أن الصوفية بطبيعة الحال لم يخطر ببالهم أن يتابعوا المناهج التصوفية علمياً ، وعن إرادة علمية ، بل كل ما حصل لهم هو الجذب الصوفى والسلوك فى طريق المقامات والحال بحيث زال عنهم اختيارهم ، وحدث فى نفوسهم انجذاب يجبرهم إلى طريق النور وإلى التعرف بالحقائق ، وليس هذا من باب الأخذ العلمى والنقاش حتى يتوجه صوفى إلى ما قاله الآخر فيقبله أو يرده ، وقد أشرنا فى أول الكتاب بأن قضية التصوف ليست قضية الجدل والأخذ والرد والاستدلال على نهج ساربه منطق أرسطو ، بل هو ذوق ومشاهدة وجذب وانجذاب يصل إلى الفناء وإلى القول بما لا يقبله عامة الناس ، ولا يمكن أن يكون ابن عربى وأمثاله بحال درسوا الآراء العلمية المنسوبة للصوفية السالفة فسلكوا مسلكهم ونهجوا منهجهم ، ونخالف ما ذكره الباحثة المعاصر الدكتور عبد القادر محمود بأن النظريات الفلسفية لدى بعض الصوفية فى الإسلام لم تقف على قدميها إلا فى عهد انهيار الفكر الإسلامى الخالص وضياح السلطان السياسى ، وانهيار الخلافة الإسلامية وتمزقها . (١٩)

إن النظريات التى تنسب إلى الصوفية فى تصوفهم العملى لم تكن متأثرة بعوامل أخرى ، إذ ما نعتمد عليه من الآراء هو تلك الآراء النابعة عن التجارب الصوفية لا عن تتبعهم وحكاياتهم عن الآخرين ، وإذا سلمنا أن الحركات الصليبية منذ عام ٤٩٠ — ٦٩٠ قد أثرت على الشقافة الإسلامية فإننا لا نسلم أن الجذبات الصوفية تأثرت بالفكر الشعبى فى العراق والأندلس وسائر الأقطار الإسلامية ، بل لم يخطر ببال أحد من الصوفية أن يهتم بذلك فى تصوفه ، إذ كل اهتمام يتركز فى : كيف تنفعل نفسية الصوفى بالأنوار ، وكيف يكون سلوك الصوفى ليشاهد الأنوار ، وأما التأثير لدى الباحثين الذين لم يدخلوا فى ساحة التصوف العملى بمشاهدة ما يشاهده الصوفى الداخل ، والذين ينقلون الكلام فلا ننكره ولا كلام لنا فيه ، إذ قضية وحدة

الوحد في نظريات الحلاج والسهروردي وابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم من أهل التصوف لا ينبع إلا عن مشاهداتهم التي تخصهم ويخصون بها ، والأصول التي نبني عليها موقف أهل التصوف هي أصول الإسلام المستمدة من القرآن والحديث وأقوال الصحابة ، وهذا كان باقياً في كل حال ، وبدأ سلوكهم من التأكد بأن الإسلام دين الفطرة والتوحيد ، دين التقرب إلى الله بأعمال صالحة فردية واجتماعية ، فلسنا نتهمهم بأنهم ذهبوا حسبما يذهب إليه أهل العصر ، إذ كل اهتمامهم كان بعيداً عما يقوله أصحاب القول ، أما الباحثون الذين يهتمون بالجانب العلمي فقد أخذوا نصيبهم من البحث والتنقيب ، وشاهد المسلمون ما طرأ عليهم من حوادث عجيبة ، فبعد سقوط بغداد سنة ٦٥٦ بيد التتار انهار ما كان للمسلمين من قوة وعظمة وشوكة وقدرة . ولكن العلوم التي في الصدور لم تتأثر بهذا وذاك ، ومع استشهاد عديد من العلماء وقادة الفكر الإسلامي كفى ما بقي منهم — قادة وزعماء — وكانوا يروون ما أثر عن أسلافهم ، الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ ، والحلاج ، والسهروردي ، وغيرهم من الصوفية .

ولم يكن خمود نور التصوف في وقت من الأوقات سبباً لسكوت أصحاب الفضل عن الكلام في التصوف ، إذ كلما طرأ حادث تسبب في تعطيل الحلقات الصوفية ، ولم يمضِ زمان إلا وقد قام بخدمة التصوف رجال آخرون خصهم الله بلطفه الخاص ، وأعطاهم ميزة معرفة الحقائق وتعريف الناس بها ، ونذكر لذلك مثالا نكتفي به فيما ندعيه من بقاء التصوف إلى ما شاء الله ، فإنه قد طرأت على الآراء الصوفية طوارئ ناشئة عن غفلة الناس في منتصف القرن الخامس ، وحينما ظهرت شوكة صلاح الدين الأيوبي (ت ٥٨٥) بدأ في نشر الآراء الإسلامية بما فيها التصوف ، وبعد ما ألغى الدولة الفاطمية أعلن إرادته في توحيد كلمة المسلمين ، وإنشاء المدارس الدينية ، وتقوية رجال التصوف . وكان النظر الصوفي السائد حينذاك هو النظر المنسوب إلى

الحلاج ، كما أن ابن تيمية (ت ٧٢٨) بعدما نال مكانة علمية لدى أهل عصره بدأ يخالف أهل التصوف عامة والدراويش المقيمين في عدة خانقاه بالقاهرة ، وخاصة لم يكن ابن تيمية يخالف التصوف الأصلي النابع عن المصادر الأصلية ، بل كان يظهر عداءه لبعض أهل التصوف الذين لهم آراء تتسم بالغلو في هذا الباب ، ولكن لم يمض

زمان إلا وتدارك السلطان قلاوون أمره فأمره بالخروج عن القاهرة ونفاه إلى سورية ،
وبذلك أثبت تأييد البلاط الملكي للحلقات الصوفية .

ويكفى في الاستشهاد بما ذكرنا أننا في عصر نعيش وسط التيارات الفكرية
والنظريات الإلحادية في الشرق والغرب ، ومع هذا كله نعثري على بحوث عديدة في
البلاد الإسلامية وغير الإسلامية حول التصوف الإسلامي ، وهذا إن دل على شيء
فإنما يدل على أن التصوف الحقيقي والبحث حوله يوصل إلى الأنوار والتجليات ، وله
قيمته في كل عصر وفي كل مصر .

وبعد فإن موقف التصوف واضح تماماً ، ولكن القول بوحدة الوجود أعمق من
ذلك ، إذ القائلون بالوحدة في كل عصر كانوا بحال يجعلون من التصوف وسيلة
للاعتراف بأن الموجود الحقيقي هو الواحد الأحد الفرد الصمد ، وأما غيره فوجوده
ظلي اعتباري ، والقائلون بالوحدة ذهبوا مذاهب مختلفة في ذلك الباب ، فمنهم أتباع
الحلاج ، ومنهم أتباع ابن عربي ، وبتعبير أدق : من الصوفية من يشابه قوله أقوالاً
تنسب إلى الحلاج في الفناء المطلق وظهور التجلي في كل شيء ، ومنهم المعترفون بآراء
تضاهي آراء ابن عربي ، وهذا يعتبر أمراً زائداً على ما يُراد من التصوف العام ، وهو
تنظيم الحياة العامة بنور التزكية والتربية .

وتتلخص أقوال القائلين بوحدة الوجود بالآتي ذكره :

الموجود الحقيقي والباقي هو الواحد ، كل شيء هو ، بمعنى أن كل شيء ينبع عن
وجود الله و يعرض للفناء ، فكل شيء هو ، أو هو كل شيء بنفس التعبير الذي
ذكرناه ، ولكن هذا بحال احتياجنا إلى إيجاد محمل صحيح لما يقولونه ، وأما قولهم
الصادر عنهم فلا يعلمه إلا القائلون بالقول ، وربما حصل أن عُمدَ كلام الصوفي من
أغمض الأقوال ، وبعد تفسير الصوفي نفسه ظهر مراده ، بحيث لم يبق أي إشكال في
الفهم مثلاً : قال محيي الدين بن عربي :

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني (٢٠)

(٢٠) فصوص الحكم ، تعليق أبو العلاء العيني - ص ١٨ .

وعد هذا الكلام من جملة الأقوال التى يتعسر فهمها ، إذ كيف يمكن أن ننفى الرؤية عن الله بحال من الأحوال ، وأوله بعض المؤولين بقوله : يشير بذلك إلى مذهبه فى وحدة الوجود ، وأنه يرى الحق متجلياً فى صورة أعيان الممكنات ولا يراه الحق ، لأنه هو المتجلى فى صورته ، وانظر الأمر والواقع ، وهو رد ابن عربى للسائل الذى يسأله عن ذلك إذ يقول :

يا من يرانى مجرمًا ولا أراه آخِـذًا
كم ذا أراه منعماً ولا يرانى لائِـذًا

وربما يحصل أن يكون إظهار الصوفى أمراً غامضاً يورث الحيرة ، وفى الحقيقة لا يكون لذلك الأمر غموض ، فقوة التفكير لدى أهل التصوف خاضعة إلى حد كبير لقوة خيالهم وجذباتهم التى تخصهم ويُخصون بها ، ولا يصل أى باحث إلى الحد الفاصل الذى يفصل بين هذا وذاك فى قضية وحدة الوجود ، وكل ما يصل إليه الباحث هو التتبع عن منبع جذبات الصوفى وعما أثر فيه من عوامل عديدة لا تتأتى تحت الضبط ، إذ رُبَّ صوفى يتأثر بعوامل بسيطة فى حقيقتها وذات أهمية عند الصوفى ، ولنذكر لذلك مثلاً :

كان البسطامى يمشى فى السوق إذ سمع عن بائع الخيار ينادى : الخيار بفلس — يريد بذلك عرض متاعه للبيع وتحضيض الناس على شرائه — فنادى البسطامى قائلًا : كيف حال أشرار هذه البلدة إذ خيارهم يساوى بفلس . فرقص ساعات طويلة وأغمى عليه .

وهذه سطحية بظاهرها ، وأمر عادى تماماً ، ولكن أردف البسطامى الخيار الذى هو نوع من الخضار بالخيار الذى هو عبارة عن الأعزة ومختارى الناس فقال ما قال .

ولا يخفى على المتعمق فى أقوال الصوفية — لا سيما الأقوال التى تظهر منها عقيدة وحدة الوجود — أنه لا توجد قاعدة كلية تشمل كل الأقوال ، بل كل واحد منهم يميل

إلى ما شاهد في ساحة العرفان ، ونخالف الباحثين الذين يرون عقيدة الحلاج في هذا الباب أشبه بعقيدة الاتحاد والحلول (حلول اللاهوت في الناسوت) ومع أن التاريخ يحكى لنا ما دار بين الحلاج وبين صوفية بغداد حتى وصل أمره إلى العقاب بإشارة قضاة العصر والفقهاء مستدلين بأن أقواله مليئة بالكفر والإلحاد ، ولكن الحقيقة غير ما تصوره الناس ، إذ الحلاج في فنائه الصوفى يميل إلى ساحة تخصصه ، وعندما لا يدرك الباحث حقيقة قول الصوفى عليه ألا يجترئ بحكم ينبع عن الجذاف والتخمين وبعد فنقول :

إن السيد جلال الدين الرومى ينسلك في زمرة الصوفية القائلين بوحدة الوجود وعلى ضوء ما ذكرنا من أقوال الصوفية النابعة عن المشاهدات والجذبات فإن وحدة الوجود لا تدخل إطار العقل والاستدلال ، وإن التقليد في تلك الآراء لا يوجد في عقائدهم ، لانقول إن جلال الدين الرومى يقلد فلاناً وفلاناً ، إذ التقليد في الساحة العادية ، يعد من واجب الباحث الذى ليس أمامه إلا البحث عن الأقوال ، وأما الوارد المعارف بالواردات والمشاهدات فلا يبالى بقول من الأقوال ، ولا يخطر بباله أن يقول ما قاله غيره ، ولكن قوله بوحدة الوجود قول اختصاصى لا يتمشى مع عقيدة الآخرين ، إذ يبدأ كتابه المثنوى بقصة الناي حينما يشكو عن فراقه عن المنبت ، وهذا يدل على أن الوحدة عنده أصل والكثرة فرع ، وكأنه يقول :

إن الناي في صوته الرقيق يحكى عما كان له في منبت الغاب من الأصدقاء الكثيرين ، فكما أن الناي له نوحه الفراق فإن الروح التى كانت في عالم أعلى صار بالمقارنة مع بدن الإنسان مسجوناً ، والروح بأنيته يحكى ما كان له في العالم الأكبر فحينما كان في الوحدة التى تعبر وحدة القرب كان له من الأنوار والحرية ، وبذلك يشكو عن ألم الفراق ، و يتمنى أن يصل إلى ما كان له قبل ذلك

يعتقد جلال الدين أن الإنسان له مبدأ وأصل ، وطبعه يميل إلى الالتحاق بذلك الأصل ، لأنه بفراقه عن ذلك الأصل ، شاهد ما شاهد من تكاليف شاقة ، وما يوصل الإنسان إلى ذلك الأصل هو العبادة والتفرب والعمل بالشرعية ، وتعود النفس بالرياضة والمجاهدات . فالإنسان الكامل عنده هو العامل بالطريقة والشرعية معاً .

الجامع للصورة والمعنى ، وذلك من ميزة البلخي عن سائر الصوفية والقائلين بوحدة الوجود ، إذ بعضهم ينفى التكليف حين الوصول إلى هذه المرحلة مستنداً إلى أن العبادة طريقة موصلة إلى المشاهدات ، فإذا حصلت يرتفع التكليف ، ولكن البلخي يخالف ذلك تماماً ، و يبرز في صورة عالم كلامي وصوفي مقيد بالشرعية ، وفنان يصور الأمور بحقيقتها الأصلية بالقياس والتشبيه والاستعارة والتثيل والكنائيات وغير ذلك من وجوه التعبير ، كما أنه لا يسكت عن الكلام حول الأمور التي ترتبط بعامة الناس ، فهو حال اشتغاله بالذكر والعبادة لا يترك جانبه الاجتماعي ، بل كان متوجهاً إلى حياة الناس عامة يرشدهم إلى مافيه صلاحهم الدنيوي والأخروي ، وهذا يظهر من كلامه في مؤلفاته ، ومما تجب الإشارة إليه أن مرشده شمس الدين كان ملماً بالأخذ بالشرعية من الأعمال كلها وهو يقول :

يذهب قوم إلى أن طلب الوسيلة بعد حصول المقصود قبيح ، وأنا أرد عليهم وعليكم أن تسألوهم : « هل حصل لك ما لم يحصل للرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ، فإن قال : لا — فاقتلوه ، وإن قال : نعم فلماذا لا يتبع الرسول الذي أتى بأمر الله بشيراً ونذيراً » (٢١) وهذا يدل على أنه لم يكن ملماً وحده بالشرعية والأخذ بها ، بل إن مرشده سبقه في ذلك .



(٢١) مقالات ٦٢ — ٦١ ، تحقيق الدكتور ناصر الدين صاحب الرماني في كتابه « حط سوم » .

- عصر ظهور الآراء حول وحدة الوجود
- موقف عامة الناس من هذه القضية
- الوجود لدى الصوفية غير الوجود لدى الفلاسفة

عصر ظهور الآراء حول وحدة الوجود :

عندما يرى المتأمل في الحياة المعنوية للمسلمين المنابع الأصلية التي نبع عنها بمنابع تربية الروح وتركية النفس ، بتأكد لديه الحياة المادية المضطربة التي اجتاحت كثيراً من الشعوب تبدو كحواجز بين الأرواح البشرية والمثل العليا ، وبالتالي تحول بينها وبين التأمل في منشئها ومصيرها ، ولاتدع مجالاً للحياة الروحية التي تميز الإنسان عن بقية الكائنات في هذه الدنيا . والتاريخ الإسلامى يشهد بأن ذلك الهياج الجنونى لم يكن أول الأمر ، وكان المسلمون يرون الأعمال المادية كوسائل توصلهم إلى أمانهم من خدمة الناس خدمة علمية ، وإلى الاستعداد الكامل للعبادة ومرضاة الله . كانوا يأكلون و يشربون وقصدتهم الأصلى يتركز على إيجاد قدرة تعدهم للوصول إلى الجهود المتواصلة للراحة المعنوية واطمئنان الروح ، وكانت البيئة حينذاك تساعدهم على ذلك ، إذ كانت بيئة لم تُعرَف فيها المادية والإلحاد بالأشكال التي ظهرت وتبلورت بعد ذلك . وكأنَّ المسلمين ينظرون إلى الفتوحات الربانية متطلعين إلى المعارف الدنية ، ولم تكن هناك عقبات حينذاك مثلما نرى في عصرنا هذا ، وكان المصلح الذى يسعى ليزيل العقبات عن طريق الرقى المعنوى كان يجد أنصاراً يعينونه في التخلص من العقبات والفتن ، وكان هذا من أهم ما يأمله المصلحون ، وقد ظهرت الآراء والطرق للوصول إلى ذلك المأمول ، فبعضهم يميل إلى الخلوة والأذكار ، كأصحاب الصُّفَّة المعروفين ، وبعضهم يهب قسماً من حياته للخدمة بمستوى الناس عامة ، وقسماً منها للخلوة مع نفسه وتفكيره وأذكاره وأوراده ، وانفعاله للواردات الربانية ، وهذا لم يحدث في القرون الأخيرة ، بل كان في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ناس تميل إلى هذا ، وطائفة تميل إلى ذلك ، كما أشرنا إلى ذلك غير مرة .

وكان التصوف حينذاك يعبر عنه بالعبادة لنيل الدرجات : درجة الطاعة والعبادة الخالصة ، ومحاولة القرب والإخلاص في الحب ، وإيقاظ القلب ليكشف مالا يدركه العقل ، ويصل إلى مالا يحيط به اللب ، وكان البرهان القوى المعمول عليه لدى الرجال الكمل حينذاك هو البرهان الذي يورث اليقين ، وليس إلا ما هو متكئ على اليقينيات ومستنبط من الأنوار والتجليات . وإذا كانت حياة النبي صلى الله عليه وصحبه وسلم والصحابة والتابعين تشتمل على معانى الزهد والتضحية والتقوى ، فإن التصوف بطبيعة الحال لم يُعد حينذاك كمذهب مستقل ، إذ التصوف بمعناه العام — وهو تصفية النفس ومجاهدتها ورهايتها — كان يعتبر من ضرورة كل مسلم ، ولكن في القرون الأخيرة خص رجال بهذا الاسم وأوجدوا طريقاً سموه طريق الصوفية ، وكان هدفهم في ذلك صون الناس عن الانهماك في اللذات ، وحدث بعد ذلك القول بوحدة الوجود لدى بعض الصوفية ومن أشهرهم الحلاج وابن عربي ونعدي ابن عربي ، من أهم رجال التصوف في القول بوحدة الوجود ، إذ آراؤه في كتابه المعروف الفتوحات المكية ، وكتابه الآخر المعروف بفصوص الحكم رسمت صورة وحدة الوجود بأشكال وتعابير حارت العقول بدراستها ، وتسببت في الاختلاف حول ابن عربي ، فبعض الباحثين عدوه من الرجال البارزين في التصوف ، والبعض الآخر رموه بالكفر والزندقة . وقد أكد ابن عربي بأنه لا يدين بالإله الذي صورته الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم ، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات ، ويعتقد أن الله الذي هو يعتقد به إله لا صورة تحصره ، ولا عقل يحده ، لأنه المعبود على الحقيقة ، في كل ما يعبد المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب (٢٢) ويعترف بالترتيب بين العبودية والحب والوجود قائلاً :

لا معبود إلا الله ، فلا محبوب إلا الله ، فلا موجود إلا الله . ويعتقد ابن عربي أن كل ما في الوجود مظهر لتجليات الحق وصورة من صورته ، وأن لكل موجود وجهين وجه من الحق ووجه من الخلق ... إلى آخر ما ذكر من عقيدته في قضية وحدة الوجود

(٢٢) فصوص الحكم تأليف محيي الدين بن عربي ص ١٩١ — ١٩٦ .

ومتما ذكرنا إجمالاً عن وحدة الوجود ، وبالتالي عن رأى ابن عربى فى هذه القضية يظهر الفرق بين مذهب جلال الدين فى ذلك الباب ومذهب ابن عربى ، إذ أن الشاعر الصوفى جلال الدين الرومى ذهب من علم القال إلى علم الحال ، ودخل ساحة التصوف بعد مدة طويلة كان يشتغل فيها كمدرس للعلوم الرائجة حينذاك ، وبذلك لم يكن إمامه بالتصوف ووحدة الوجود إلا بقدر ما يجيز له الشرع ، وأتاحت له هذه الفرصة دراسة العلوم ، فما أثير عن ابن عربى من وحدة الأديان (إن كان صحيحاً) وتأثيره بأقوال الصوفية القائلين بوحدة الوجود نجد بذورها لدى الصوفية المعروفين بالجذبات ، والقائلين بأقوال تخالف ما عليه ظاهر الشريعة ، ولم يكن جلال الدين بهذه المثابة ، فإذا عدنا إلى الفصوص ، نطلع على آراء حول الوجود وصلة الوجود الممكن بالوجود الواجب (الله) ، ونجد فى كل فص من فصوصه طريقاً إلى البحث حول حقيقة نبي أو رسول .

وبذلك وما شابهه — من تصريحات أخرى حول الوجود وصلة الأنبياء بالله صلة خاصة — نطلع على الجانب الذى تقبله العقول ، والجانب الذى يقرب فيه أقوال جلال الدين الرومى ، ولكن قضية وحدة الأديان وأمثال ذلك من تعبيرات لا تقبلها عقولنا تعد من المميزات الهامة بين جلال الدين وابن عربى .

وقصارى القول إن الأقوال المأثورة عن الحلاج والسهروردى ، والآثار التى تنسب إلى ابن عربى تسببت فى القول بوحدة الوجود ، ووصل هذا القول إلى أوجه فى القرن السادس الهجرى ، ونال ما نال من الطعون الواردة على ذلك القول من تقليد بعض الناس لهم : ومع هذا كله لا نكرر تأثير الجذبات فى وحدة الوجود ، كما نعتقد أن هذا القول من أقوال خاصة الناس ولا يليق للعامة أن يسلكوا ذلك المسلك .

موقف عامة الناس من هذا المذهب :

إن القول بالوحدة الناشئة عن الكثرة ، أو الكثرة المتركة فى الواحد الحقيقى أوجد اختلافاً حول أقوال الصوفية ، وبما أن الفاتحين المسلمين لم يكونوا أكثر من محاربين متحمسين لعقائدهم ، ولم يؤثر عنهم العدول عما تقتضيه طبيعة الإسلام إلى

أفكار أخرى يظهر أنه لم تكن هناك محاولة لتوجيه أو تأويل الآراء التصوفية إلى حملها ، وبالتالي لم يخطر ببال عامة الناس أن يفكروا فيما يقول الناس عن ابن عربي المولود في الأندلس وغيره من معتنقي وحدة الوجود ، وحينما أخذت الآراء التصوفية موقفها في المدارس الصوفية بعد القرن السادس الهجري كان الوعاظ والمصلحون والعلماء يهتمون بدراسة ما كان يفهمه الناس ، ويحذرون من الروايات التي لا تتفق ومذاق عامة الناس ، لأن انفعال أفكارهم محدود جداً ، ولا يليق للخاصة أن يوقعهم في التردد والحيرة ، وبعد فإن وحدة الوجود بغموضها لا تدخل إطار عقل عامة الناس ، ولا يصح لهم الإمام بهذه القضية .

الوجود لدى الصوفية غير الوجود لدى الفلاسفة :

لقد فرقنا في أول هذا الفصل بين وجود الفلاسفة ووجود الصوفية ، وأن الوجود لدى الفلسفة الهندية والفلسفة الهيلينية ، وكذا أصول الوحدة والكثرة لدى القائلين بالفلسفة الأفلوطينية مغاير تماماً عن الوجود الذي يحوم حوله الصوفية وأتباعهم ، ولا نطيل الكلام بذكر تعريف الوجود لدى كل طبقة من طبقات الفلاسفة ، إذ هذا خارج عن طبيعة بحثنا هذا ، ولكن نرى من الواجب الإشارة إلى منشأ خطأ من يقول بالتشابه بين الوجود لدى الصوفية والوجود لدى الفلاسفة زاعماً أن ابن الفارض والحلاج والسهروردي وابن عربي وغيرهم من الصوفية المعروفين بالقول بوحدة الوجود تأثروا بما ذكره أفلوطين إذ يقول :

وقد حدث مرات عدة أن ارتفعت خارج جسدی بحيث دخلت نفسی ، كنت حينئذ أحيأ وأظفر باتحاد مع الإلهی . (٢٣) ويقول في موضع آخر :

يجب علی أن أدخل فی نفسی ، ومن هنا أستيقظ ، وهذه اليقظة أتحد مع الله .

كما أثر بعض الآراء حول الوجود والوحدة عن فلاسفة اليونان والفرس والهند ، ودليلنا على ذلك وإمامنا لإثبات عدم التأثير والتأثر بين الصوفية والفلاسفة ، وبالتالي

(٢٣) أفلوطين ، التاسوع الخامس — ص ٣ — ١٤ .

قولنا بالفرق الظاهر بين الوجود لدى الفلاسفة والوجود لدى الصوفية — أن الصوفية وصلوا إلى ما وصلوا إليه وقالوا ما قالوا بنور تجاربهم الصوفية بعيداً عن مقتضيات العقل والتجربة الفلسفية ، وبذلك يمتاز الصوفي عن الفيلسوف ، ونكتفى بذلك ، ونكل التفصيل على المتتبع ليعلم الفرق بين هذا وذاك ، ليعلم بوضوح أن الوجود الذي أخذ موقفًا علميًا لدى الفلاسفة وجود غير الوجود الذي يبحث عنه الصوفي ويجعله مظهرًا للأنوار، يعده مرة فناءً وأخرى بقاءً ، يجعله معوقاً حيناً وقائداً يقود بالصوفي إلى عالم أعلى حيناً آخر.



الفصل الخامس

مدرسة مولانا جلال الدين الصوفية

لقد اصطلح الباحثون المعاصرون على أن يميزوا صاحب فكرة عن صاحب فكرة أخرى بسرد آرائه في علم يهمهم ، و يسمون مجموع هذه الآراء بالمدرسة ، ولا نعثر على هذا الاصطلاح في كتب السلف ، بل هو اصطلاح شاع بين المعاصرين فسموا مجموع آراء الأشاعرة بما فيها من مبادئ أصلية بالمدرسة الأشعرية ، وآراء الاعتزال بمقدماتها بالمدرسة الاعتزالية ، وكأنهم جعلوا من كل فكرة نابعة عن أصول ومبادئ خاصة منضماً إليها رجالها بالمدرسة ، وعند ذكر المدارس الصوفية نجد جلال الدين البلخي صاحب مدرسة معروفة ، لها دراستها الخاصة التي تسببت في نشر بعض الآراء التصوفية المنسوبة إليه ، كما تسببت في نشر الطريقة المولوية التي تمتاز عن المدارس المنسوبة إلى غيره من رجال التصوف .

ومما يجب ذكره قبل التعريف بالمدرسة الصوفية المبنية على آرائه القيمة أن التصوف بالمعنى العام عبارة عن تصفية النفس ومجاهدتها ورياضتها وانتقالها لها من حال إلى حال حتى يصل الصوفي إلى مقام الشهود والجذبات الصوفية والفناء . والتصوف بهذا المعنى يشمل الزهد عند غير المسلمين ، إذ يريد السالك في كل مذهب ودين أن يخلو إلى عبادة ربه ليصل إلى ما يتمناه ، وهذا هو منشأ غلط الذين يقولون إن

التصوف في الإسلام استمرار للتنسك الفارسي أو الهندي أو المسيحي المعروف لدى عامة الناس قبل الإسلام ، ولم يتعمقوا في الأسس الإسلامية الفذة التي بنى عليها التنسك الإسلامي والزهد والتقوى . (٢٤) وجعلوا التنسك الإسلامي مأخوذاً من رهبانية المسيحيين ، وحسب الله في التصوف المنسوب إلى رابعة العدوية متأثراً بمصدرين أجنبيين : أحدهما مسيحي والآخر بوذي ، وبالأستدلال السخيف حول هذا التأثير يغلّب على الظن أن القائلين بهذا التأثير يعتقدون بتأثير المحاسبى والبسطامى والجنيد وأمثالهم بالتنسك المسيحي والبوذي ، كما يجعل رأى الحلّاج في قضية وحدة الوجود متأثراً بالآراء الهندية في هذه القضية ومنهم ، جولدزهر ، فإنه يشرح التنسك في الإسلام وينقل بعض آراء ابن خلدون ، ويجعل هذا التيار متأثراً بالأفلاطونية الحديثة وبالبوذية ، ومنهم المستشرق المعروف أوريشن ، فإنه نشر سنة ١٩٢٧ دراسة عن الحلّاج والبسطامى والجنيد وذكر تأثير آرائهم بالآراء الهندية ، ولاندرى كيف غفل هؤلاء الباحثون عن المبدأ الأصلي للتصوف الإسلامي ، إذ الباحث المنصف والمؤلف اللبق يعرف ويعترف بأن القرآن والحديث هما أصلان ينبع عنهما التنسك الإسلامي ، وأن الإسلام لم يترك طريقاً إلى الرهبانية المعروفة لدى المسيحيين . (٢٥) ففى القرآن إشارة إلى ذلك فى : ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا ﴾

[سورة الحديد : ٢٧]

وفى الحديث « لا رهبانية فى الإسلام » .

و يرجع التنسك الإسلامى إلى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، فهو أول متنسك فى الإسلام ، كما يظهر من اعتزاله فى غار حراء قبل البعثة وميله الشديد إلى العبادة فى الخلوة أحياناً بعد البعثة . وقد كان بعض الصحابة خصصوا أنفسهم للزهد والتنسك ، منهم : أبوزر ، وصهيب ، وحذيفة ، وأبو الدرداء ، وأبو هريرة وغيرهم ، كانوا معروفين بالزهاد والعباد والنسك والبكائين والوعاظين ، ولم ينكر عليهم أحد ، وهذا أتم دليل على وجود المنبع للتنسك الإسلامى فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضى الله عنهم .

(٢٤) من هؤلاء الفائلين بعدم أصالة المصحح والتصوف الإسلامى بعض المستشرقين منهم المستشرق الألمانى كرير فإنه شرع عام ١٨٦٨ ميلادية ما أسماه مناع التنسك الإسلامى . وذكر صلة التنسك الإسلامى برهبانية المسيحيين .

(٢٥) مذكرات دكتور / محمد غلاب .

وقد ذكر ابن خلدون أن هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة ، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، طريقة الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخارف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسلف . فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مغالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة . (٢٦)

يعتقد ابن خلدون أن هذه الفكرة أصيلة في الإسلام ، ولها منابع إسلامية يتفق على أصلتها الباحثون المنصفون ، والنتيجة لذلك التنسك هو الصفاء والجذب والوجد إذ يقول :

ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها ، والروح من تلك العوالم ، وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه ، وأعان على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح ، ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً ويكشف حجاب الحس ، ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك ، فيعترض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي ، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى ، أفق الملائكة ، وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ، وينصرفون بهمتهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم ، فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه ، بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا هاجهم ، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة ، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية ، وفي فضائل أبي بكر

(٢٦) مقدمة ابن خلدون — ص ٤١٨ .

وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم كثير منها ، وتبعهم فى ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقهم من بعدهم . (٢٧) والمتعمق المنصف يدرك بكل وضوح أن القرآن الكريم والأحاديث النبوية مبدأ للسلوك الصوفى الإسلامى ، بحيث يعتبر هذا السلوك أصلياً غير متأثر بعوامل أخرى أجنبية ، فإن أصول الإيمان ومبادئ التقوى وعناصر الذكر والفكر ومبادئ السلوك العملى وصفاء الباطن تنبع عن آيات :

﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴿٢﴾ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾

[سورة المؤمنون : ١ - ٤]

﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ ﴾

[سورة التوبة : ٧١]

﴿ لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ ﴾

[سورة الحج : ٣٧]

﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٠٩﴾ ﴾

[سورة التوبة : ١٠٩]

﴿ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾

[سورة النور : ٥٢]

﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ ﴿٣١﴾ تَزَلَّيْنَا مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ ﴿٣٢﴾ ﴾ [سورة فصلت : ٣٠ - ٣٣]

﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ﴾ [سورة النساء : ١٠٣]

﴿ وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾ [سورة الأعراف : ٢٠٥]

وغير ذلك من الآيات الدالات على التنسك الإسلامى .

وأحاديث :

١ - « ما تقرب إلى عبدى بأحب مما افترضته عليه ، ولا يزال يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، ولئن سألتنى فى شىء أعطيته »

[حديث قدسى .]

٢ - « من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، ومن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملئه »

[حديث قدسى .]

٣ - « إذا تقرب عبدى منى شبراً تقربت منه ذراعاً ، وإذا تقرب منى ذراعاً تقربت منه باعاً »

[حديث قدسى .]

وغير ذلك من الأحاديث التي يظهر من خلالها أصالة التصوف الإسلامى —
وبعد هذا أقول :

إن منهج جلال الدين الرومى فى التصوف الإسلامى يبدأ من ضرورة الجذب
الصوفى ، بحيث يصل إلى درجة العشق ، و يقرب فى رأيه حول قضية وحدة الوجود إلى
الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى (٦٣٨) ، وابن الفارض (٦٣٢) وفى السماع
وأثره فى الصوفى ، فى الوصول إلى درجات الكمال يشبه الغزالى ، وفى قضية الفناء
يضاهى الحلّاج بشىء من الفرق ، (٢٨) إذ الحلّاج يُبرز آراءه بكل الصراحة من غير
الخوف من نقصان انفعال الناس فقال ما قال ووصل إلى ما وصل ، ولكن الشاعر
المحتاط جلال الدين الرومى يتكلم بقدر ما تقبله العقول ، ولا يخرج من حيلة قدرة
فهم الناس إلا برموز وإشارات لها محملها عند السؤال والاعتراض حتى لا يطاوعها
الإعراض ، كما أن له ميزة خاصة هى الاجتناب عن الإملاء حين الجذب ، وبذلك
أثبت ضرورة اعتدال طبع المؤلف عندما يخلف أثراً ، ومن ناحية أخرى لم يكن مولعاً
بتسجيل كل ما يقول ، بل كان يسجل كلامه حسبما يقتضيه عقل حسام الدين كاتب
المثنوى والباعث الأول لتأليفه .

كما أنه حريص على إثبات ما يقول بأدلة منطقية وشواهد يدرك أهميتها صاحب
الذوق السليم ، مثلاً :

يريد أن يعبر عن حال العارفين فى سلوكهم فيقول :

ليس عند النوم هم ولا تفكير فى الخسارة ولا فى الربح ، وليس فيه خيال هذا
الإنسان أوداك .

وتلك حال العارفين دون نوم ، وقد قال الله تعالى : « تحسبهم أيقاظاً وهم
رقود » . فهم نائمون عن أحوال الدنيا بالنهار وبالليل ، وهم كالقلم فى قبضة الرب ،
فمن لا يرى القبضة عند الكتابة يظن الكتابة من حركة القلم . تلك لمحة من حال

(٢٨) هذه المصارنة نشأت عن دراسة آراء الرومى فى مؤلفاته ، وأهم المراجع فى ذلك كتابه (المثنوى — دفتر الثالث)
(فيه ما فيه) .

العارف بينها الله تعالى ، وأما عامة الخلق فقد غلبهم النوم الحسى . فمضت نفوسهم فى صحراء لا مثيل لها ، واستراحت أرواحهم وأبدانهم ، ولكنك بالصفير تتمد شباكك من جديد ، فتقودهم جميعاً إلى العدالة والقاضى يعبر الشاعر عن صدى الخروج إلى الوجود بالصفير ، وهو الصوت الذى يحدثه الصياد ليعود الطيور نحو الشباك — ويمضى فى هذا التشبيه قائلاً — إن فالىق الإصباح يعيدهم من تلك الديار إلى عالم الصورة ، فيجعل الأرواح المنطلقة أجساماً ، فليت الله احتفظ بأرواحنا كما صنع بأصحاب الكهف أو كما حفظ سفينة نوح على نبيينا وعليه الصلاة والسلام حتى يتخلص من طوفان اليقظة والوعى ، ذلك الضمير وهذا العين وتلك الأذن . ولا يخفى ما فى هذا الكلام من عقيدة الشاعر الصوفى بحشر الأجساد ويخالف بذلك القائلين بحشر الأرواح دون الأجسام ، ومن عاداته أنه يشير ضمن قصة قصيرة إلى موضوع مهم كلامى له شأنه فى قضايا العقيدة .

ومما يظهر من كلامه فى مؤلفاته أنه يسلك طريقاً سهلاً فى إثبات الجانب الروحى للإنسان ، ويجعل هذا الجانب المادى منه أتم شىء يعتمد عليه الوجود ، فيجعل الإنسان أشرف المخلوقات إذا راعى الجانب الميتافيزيقى الموصل إلى المدارج العالية ، ويعدده أخس المخلوقات إذا لم يهتم بذلك . يذكر الشاعر قصة الخليفة الذى خاطب ليلى قائلاً :

أنت التى صار المجنون من أجلك ذاهب العقل غويّاً ؟ إنك لست أفضل من الحسان الأخريات .. فقالت له ليلى : صه ، فإنك لست المجنون . وخلال هذه القصة القصيرة يشير الشاعر إلى المقارنة بين عالم الروح وعالم المادة قائلاً :

فكل من كان منتبهاً للعالم المادى فهو فى جانب بعيد عن عالم الروح ، ويقظته أسوأ من نومه ، لأنه إذا لم تكن أرواحنا متيقظة للحق فإن يقظتنا تكون مثل إغلاقنا الباب ، والنفس بحال إذا لم يبق لها صفاء وطار عليها الخوف والهوى فلا تدرك طريقاً للسفر نحو السماء ، واستغراف الإنسان فى نومه هو أمله على كل خيال وبعده عما يوصله إلى عالم الروح .. ليس ظل الله سوى عبد الله الذى يكون ميتاً بالنسبة لهذا العالم ، حياً بالنسبة لله .

وهذا واحد من مئآت المقارنات بين المعنى والصورة ، وبتعبير آخر: بين المادة والروح ، وقد أثبت الشاعر بذلك ميزة نفوس الأولياء في ذلك الباب ، إذ لهم صلة خاصة بعالم الأرواح ، وهذه الصلة يمتاز المقربون عن عامة الناس — يمضى الشاعر في نفس القصة إلى رأيه في تفسير آية :

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ﴾

[سورة الفرقان : ٤٥]

ويفسره تفسيراً صوفيّاً بقوله : والظل في قوله تعالى : « كيف مد الظل » صورة أولياء الله ، وهذه هي الدليل المنبى عن نور شمس الله ، فلا تمش في ذلك الوادى دون أن يرشدك هذا الدليل ، وقل لا أحب الآفلين ، مثلما قال الخليل — على نبينا وعليه الصلاة والسلام — دع الظل واقعد الشمس . ويشير بعد ذلك إلى كمال مرشده (شمس الدين التبريزى) بعقيدة تخصه قائلاً :

اقصد الشمس وتعلق بذيل شمس الدين .

ولا لوم على الشاعر ، إذ يمثل مرشده بالشمس في نوره وسطوعه ، إذ هذا يخصه وليس منسب تلك العقيدة لإخلوصه الكامل بهذا الدرويش ، لأنه تسبب في كماله ووصله إلى درجة لا تنسى بآثاره الباقية المحفوظة في المكتبات الهامة في الشرق والغرب .

وهذا القدر يكفى في التعريف بمنهج الشاعر وسلوكه الخاص الذى جعل منه صاحب مدرسة وفكرة صوفية لها أهميتها الخاصة لدى المتعمقين في التراث الإسلامى ، والباحثين الذين ينظرون إلى الحقائق نظر الدقة ، وبدراسة مؤلفاته القيمة التى أخذت مركزها المرموق لدى المسلمين بالبحث والتنقيب ، لاسيما عند الباحثين الذين يتقنون اللغة الفارسية . . . ويكفى هذا القدر أيضاً لدراسة تلك الآثار، منضمة إليها الحلقات المعروفة بأفغانستان والجمهورية المصرية وسائر البلاد الإسلامية .

نعرف هذه المدرسة المبنية على يد مولانا جلال الدين البلخي الذى كان يحب الأخذ بيد الناس بغية وصولهم إلى الحقائق ، وكان يحب المكوف على آثار السلف

ليتمكن من أداء رسالته العلمية ، و يأخذ بما يطابق طبعه الصوفى ومنهجه فى التصوف . ويشير الشاعر الصوفى إلى شىء من إمامه بآثار السلف ومقارنته بهم بقوله :

« كان العطار وجهاً ، والسنائى عينيه ، ونحن جئنا على أثر العطار والسنائى » . (٢٩) وأيضاً يقول :

« ذهب العطار إلى مدن العشق السبعة ، ولانزال فى منعطف جادة واحدة » . (٣٠)

يدعو الناس إلى الأخذ بما يطلبه الإيمان من حيث هو إيمان و يقول : (٣١) « إلى متى المعكوف على حكمة اليونانيين — اقرأ حكمة المؤمنين أيضاً » وكأنه بنى مدرسة تدرس فيها :

- ١ — الآراء الصوفية المنسوبة إلى كل من :
الحسن البصرى — رابعة العدوية — العطار — وسنائى الغزنوى ، وغيرهم من الصوفية المعروفين .
- ٢ — الإنسان الكامل فى نظر الصوفية ومقومات الكمال وآثاره ، وما تتطلبه طبيعة الإنسان الذى يريد الخير .
- ٣ — مراقبة النفس والطريق الموصل إليها من الرياضة والعبادة الموافقة لروح الإسلام البعيدة عن الرهبانية — بحيث تورث الحث على الذكر والفكر وترك الهوى حسبما يأمر به القرآن الكريم فى آية :

﴿ وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ
وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ
عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾ [سورة الكهف : ٢٨]

مسا أرسى سنائى وعطار آمديم
ما هنوز اسدرخم يك كوجه ايم
حكمت ایمانیان راهم بخوان

(٢٩) عطار روى بسود ، وسنائى دو چشم او
(٣٠) هفت شهر عشق را عطار كشت
(٣١) چند چند از حكمت يونانيان

٤ — الابتعاد عن العجب والكبرياء بالتعود بتحقيق أعمال النفس مهما عظمت .
ومحاسبة النفس كل حين كما روى عن إبراهيم بن أدهم البلخي أنه قال
لرجل :

اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات : أولاها تغلق باب
الرزق وتفتح باب الشدة — والثانية تغلق باب العز وتفتح باب الذل — والثالثة
تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد — والرابعة تغلق باب النوم وتفتح باب
السهر — والخامسة تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر — والسادسة تغلق باب
الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت . (٣٢) .

وكان جلال الدين البلخي يدرس تلك الآراء بطريق بعيد عن النفور .
٥ — الدعوة للناس عامة ليعرفوا ما للقلب وما في القلب من أسرار ليدركوا أهمية
التوجه إلى تصفية القلب .

٦ — العمل بالشرعية والابتعاد عن ترك الأوامر في كل حال ، وهذا المنهج الخاص
نراه لا يترك صلاة الجماعة والجمعة ، وحينما اتخذ خلوة مرشده (شمس تبريز)
محلاً لجلوسه معه ومركزاً للأخذ منه كان يؤدي الصلاة بالجماعة مع مرشده يؤمه
أو يقتدى به . (٣٣) .

— إيجاد الصلح بين الصوفية والعلماء المدرسين الذين كانوا على طرف النقيض
طوال القرون للصوفية ، وقد نجح مولانا جلال الدين البلخي في بناء تلك
الفكرة (فكرة التوفيق بين المدرسة والخلوة ، أو بين القول والحال على حد تعبير
بعض العلماء) ونرى ثمرة هذا الوفاق في عصرنا هذا أن أكثر المدارس الدينية
ببلاد أفغانستان وإيران والهند وباكستان أدخلت المثنوى في برامجها الدراسية
كمادة هامة تعطى الطالب الفرصة للتعرف على الحقائق الصوفية ، وبالتالي
الأدب الصوفي — والأدب الظاهري والباطني ، على حد تعبير الرومي .

(٣٢) التصوف وفريد الدين العطار ، تأليف الدكتور عبد الوهاب عزام — ص ١١ .

(٣٣) يروي ذلك ابنه هاء الدين ولَد في كتابه المثنوى ، كما روى عن زوجة الرومي — حط سوم — ص ١١٣ .

٨ — التقارب بين التصوف وعلم الكلام ، وإنهاء النزاع بين الصوفية والمتكلمين ، بحيث تستطيع تلك المدرسة أداء رسالتها وتربية الداخلين فيها بعيدة عن الهجومات ، وبحيث يكون لدى أهل الحلقة تطلع مستمر إلى إيجاد حل نهائى للنزاع بين علم الكلام وآراء الصوفية حسبما يرشددهم أستاذ تلك الحلقة الدراسية السيد / جلال الدين البلخى .

٩ — التعرف على موقف العقل فى القضايا التصوفية حسبما يقول العطار : إن العقل طيب وخبِيث ، وصديق وعدو ، وإن العقل باحث ذكى مدقق أحياناً ، وإنه يدرك نظام العالم ، وإنه يهذى إلى الرشد ، ولكن لا ينبغى أن يقف الإنسان فى مستواه ، وعليه أن بسمو إلى مستوى العشق — العقل يقدر على العمل بدائرة العشق وهدى الدين ، ولكنه مع هذا لا يستطيع النفوذ إلى الجوهر . (٣٤) وكما يؤمن بذلك مولانا جلال الدين فى مواضع من كتابه . (٣٥)

١٠ — مواصلة النشاط العلمى الذى بدأ به والده فى بلخ وقونية ، وربى علماء ووعاظاً أمثال أفلاكى وغيره من العلماء ، وذلك خوفاً من الانقطاع العلمى ، وحفظاً للصلة العلمية بين هذه الحلقة والحلقات المعروفة حينذاك بالأراضى العربية .

١١ — دراسة طرق الوصول إلى طهارة الباطن (حسب اصطلاح مولانا جلال الدين) بعد الأخذ بطهارة الظاهر ، والتى يأمر بها حديث الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فى جواب عن سؤال سائل يسأل عن الإسلام فرد عليه : « تشهد أن لا إله إلا الله ، وأن تقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتحج البيت ، وتصوم رمضان » .

مع الجهاد المنصوص عليه فى مواضع أخرى ، وطهارة الباطن تحصل بالزواج عن المعاصى ، وللنية فى ذلك أثر ظاهر لحديث رواه عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها

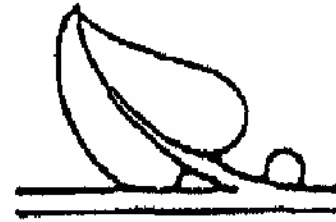
(٣٤) التصوف وفريد الدين العطار ، تأليف الدكتور عبد الوهاب عزام — ص ٧٣

(٣٥) ذكرنا رأى العطار مفصلاً عملاً بما يعترف به البلخى من أنه لم يصل فى هذا الباب (باب العشق) إلى درجة وصل إليها العطار كما ذكرنا أصل قول مولانا جلال الدين فى الهامش من قبل .

فهجرتة إلى ما هاجر إليه » . (٣٦) كما أخرج ابن ماجه بإسناد حسن من حديث أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم : « إنما يبعث الناس على نياتهم » .

١٢ — الوصول إلى معرفة الأخلاق من خلال دراسة العوامل التى تعد موصلة إلى الأخلاق الحسنة ، وأخيراً — تربية رجال لهم المقدرة على أن يكافحوا بلسانهم و يدافعوا عن الإسلام و يعلموا الناس كيف يجتنبون السقوط فى المهاوى — رجال يحبون فى الله و يبغضون فى الله — يتناصحون ملتزمين مواضع النجاة من البليات والآفات التى تواجه الناس وتوقعهم فى حضيض الذل والهوان ، رجال واقفون فى الطرف المقابل للزنادقة — الملحدون وأهل البدعة .

هذا ونكتفى بهذا القدر من التعريف بمدرسة مولانا جلال الدين البلخى التى يباهى بها محبو التصوف والباحثون الذين لهم إلمام بدراسة الآراء المنسوبة إلى الشخصيات المعروفة فى البلاد الإسلامية .



(٣٦) رواه البخارى ومسلم وغيرهما من أئمة الحديث .

الباب السادس

أهم آراء جلال الدين التصوفية

أهم آراء جلال الدين الصوفية

كان أول ما لفت نظري ودفعني لبحث آراء جلال الدين البلخي الصوفية والكلامية هو بساطته في التعبير، ودقته فيما يحتاج إلى الدقة، وبذلك نعتبره من المؤلفين البارزين في التعبير، وقد ذكر في مؤلفاته آراء صوفية وكلامية نكتفي بالبحث حول بعضها، ونحاول أن نجد محملاً علمياً لكلامه حسبما تقتضيه طبيعة البحث - وقد أشرنا في أول الكتاب بأن بعض الباحثين عدوا كتابه (المنثوى) قرآناً باللسان البهلوي (الفارسي) وإذ نترك الكلام بالغلو فلا مجال لنا إلا القول بأن كتابه المنثوى يشتمل على مطالب عديدة لها قيمتها الدينية والعلمية والأدبية، ويزر البلخي في كتابه هذا بآرائه القيمة كفنان امتاز بميزات فنية عديدة، منها أنه يعبر عن الموضوعات الغامضة بعبارات بسيطة وتعبير رائع يسهل فهمها على كل متتبع، وتتجلى مقدرة الشاعر فيما يسوقه من الصور المتلاصقة لبيان موقف من المواقف أو حال من الأحوال، وله مقدرة عجيبة على أن يتناول الموضوع المطروق فيجعل منه موضوعاً جديداً بصورة جديدة تقبله العقول. ويحكى لنا في مؤلفاته حكايات وقصصاً تشتمل على نكات أدبية وأدلة فلسفية وقضايا كلامية لها أهميتها في العلوم الدينية.

وهذا التعبير الوجيز المليء بالمعاني والرموز الدقيقة تسبب في توجه الباحثين ليبسحشوا عن آرائه في مؤلفاته، مع أنه قد مضى سبعمائة سنة على تأليفه، نجده يأخذ موقفاً رائعاً في الحلقات العلمية والأدبية في النظم والنثر وفي تنظيم الفصاة والاستدلال،

بحيث يتمشى مع طبيعة البحث في عصرنا هذا، إن كتابه المثنوى يشتمل على مئات من القصص، ويحاول في قصصه وأمثاله وحكاياته أن يعرف الحقائق على لسان الناس بطريق يلائم عقولهم. وبهذا يزيد كلامه قوة وتأثيراً، ونذكر لذلك مثلاً يظهر من خلال براءته في التعبير وبساطته في تصوير أمر بصورة فنية، يذكر الحوار الذي جرى بين رجل فقير وزوجته الجاهلة، تلوم المرأة زوجها على فقره فيقول الزوج لزوجته :

« إن الزوجين يجب أن يكون كل منهما على مثال الآخر، ألا ترى إلى زوجين من الأحذية والنعال، فلو أن أحد النعلين ضاق يتعسر عليك الذهاب في الطريق، وهل بين مصراعى الباب واحد صغير وآخر كبير؟ أم رأيت ذئبه اقترنت بأسد الغاب. ولا يستقيم على ظهر البعير زوجان من الحقائق إحداها صغيرة والأخرى كاملة الاتساع، إننى أسير بقلب قوى نحو القناعة فمالك أنت تسيرين نحو الشناعة ». ونحن في بحثنا حول كتابه (المثنوى) وسائر مؤلفاته حاولنا أن نشير إلى المزايا الفكرية والأدبية التي يمتاز بها الشاعر. ويشتمل هذا الباب على خمسة فصول .



الفصل الأول

رأيه فيما يتعلق بالمراد والمريد والمرشد والمسترشد

ذكر الشاعر بأسلوبه الرائع قصة ملك يهودى كان يبغض النصارى ، و يفكر فى أسباب تفرهم إلى الذلة والفناء ، فَهَمَّ بقتلهم ، واستشار أحد أصدقائه وقال : إن هذه الطائفة لها عداوة قديمة مع اليهود ، وقد أُعْطِيَتْ من السيطرة ما أقدر على قتلهم فشاورنى فى ذلك ، فرد الصديق قائلاً : كن متنبهاً ، فإن قتلك لا يقلل عددهم حسباً نريد . وخلال هذه القصة وقبل أن يشير بأصل القصة — وهو مكر الوزير لتفريقهم — يذكر أن العداوة لموسى والحب لعيسى عليهما السلام ، نبع عن قلة فهمه ، إذ كلاهما مظهران لأنوار الله ، فالناظر لأحدهما بالعداوة وللآخر بالحب يشبه الأحول الذى يرى الشئ شيئين والحقيقة حقيقتين ، وفى الحقيقة ليس عيسى إلا روحاً لموسى وليس موسى إلا روح عيسى ، و يظهر بذلك مذهبه فى قضية وحدة الوجود حسباً أشرنا إليه قبل ذلك ، وهو الاتحاد فى الأنوار والتجليات . يذكر فيما يتعلق بالأحول قصة تقول :

لقد قال أستاذ لتلميذه الأحول : اذهب إلى الغرفة وأحضر الزجاجاة ، فلما ذهب الأحول رجع قائلاً : أيّاً من هاتين الزجاجتين أحضر لك ؟ كانت الزجاجاة واحدة ، ولكن الأحول رآها زجاجتين ، فلما علم الأستاذ بأن التلميذ يتكلم حسباً يأمره بصره الأحول قال : ليس هناك زجاجتان فاذهب ودع الحول ولا تشاهد الأشياء أكثر من

حقيقتها ، فقال التلميذ : أيها الأستاذ لا توجه هذا الطعن إلّى ، فقال الأستاذ : اكسر إحدى هاتين الزجاجتين ، فلما كسرها لم تبقي أمامه زجاجة أخرى وعلم التلميذ بعيبه .

أراد جلال الدين البلخي بتلك القصة عن الزجاج أن يشير إلى أمرين : الأول سر آية : (لا نفرق بين أحد من رسله) والثاني أن الغضب والهوى يجعلان الرجل أحولاً و يصرفان روحه عن التعرف بالحقيقة ، مع ما في ذلك من الإشارة إلى قضية وحدة الوجود .

وتمام أصل القصة أن الملك كان يهتم بأمر الغلبة على النصراني و يفكر في ذلك كثيراً ، وبما أن لليهود خصوصية خاصة هي مكرهم وخداعهم في الأمور التي تتعلق ببقائهم شاووز يره في ذلك فقال الوزير :

إن النصراني يعملون لمحافظة أرواحهم ولذلك يخفون دينهم عن الملك فلا تقتلهم ، إذ لا فائدة في ذلك ، بل فكر في تدبير حتى تقع الفتنة بينهم وسأقدم نفسي ضحية لما تريده من إزالة النصراني ، وأقوم بحل العقدة بطريقتي فيه شفاء لما في صدورنا نحن اليهود . أيها الملك اقطع أذني و يدي وشق أنفي وبعد ذلك ألقني في الطريق حتى يشاهدني عامة الناس ، وأصدر القرار بنفيي إلى مكان بعيد ، حتى أستطيع تنفيذ ما تريده من إيقاع الشر والفتنة فيما بينهم . فلما فعل ما فعل حسبما أشار الوزير : نادى في محضر الناس قائلاً : إلهي إنك عالم الأسرار ، لقد علم الملك بأنني نصراني فقصد القضاء على حياتي فأهانني — لقد كنت أخفي مذهبي النصراني عن الملك وكنت أتظاهر بالتوافق معه في اليهودية ، فلما علم أسراري أصبحت كلماتي لديه موضع الشك والتهمة ، فأمر بما أمر وعذبني بطريق تشاهدونه . وأضاف الوزير في إظهار حاله قائلاً : لو لم تكن روح عيسى ملجئي لقتلني الملك ، ولكن توسلى بروح نبينا عيسى صار سبباً لنجاتي ، وإنني من أجل عيسى أحب روحي وأقدم راسي ضحية لذلك ، ولست أبخل بروحي في طريق الخدمة لدين عيسى ، ولقد خلصت من اليهودية أيها الناس ، إن الدين الحقيقي هو دين عيسى فاسعوا بأرواحكم إلى دينه .

كيف تقبل النصارى مكر الوزير :-

اتجه إلى الوزير آلاف من المسيحيين ، وأخذ يعلم الناس أسرار الإنجيل ، وكان في الظاهر واعظاً وناصحاً وفي الحقيقة مكاراً يريد القضاء على النصارى ، لقد تبعه النصارى بكل قلوبهم وغرسوا حب هذا الوزير في نفوسهم كأنه نائب لعيسى في أداء الرسالة ، ومضى ست سنين على هذا الحال كان الوزير يهديهم إلى حقائق الإنجيل ، وكانوا يثقون بقوله : ولما أخذ موقفاً بين النصارى تبادلت الرسائل بين الملك والوزير ، وقال الوزير المكار في خطابه : لقد حان الوقت ، وقت إيقاع الفتنة في دين النصارى ، ولقد كان لقوم النصارى عدد من الأمراء صاروا أتباعاً لذلك الوزير واثقين بما يقوله .

كيف بدأ الوزير بالتخليط في أحكام الإنجيل :

أعد باسم كل أمير طوماراً ، وكتب في كل طومار خلاف ما كتبه في الآخر — كان المكتوب في كل طومار يخالف تماماً عما كتب في الآخر — مثلاً : في الطومار الأول ذكر : أن الرياضة هي ركن أساسى للنصرانية والجوع متمم للتوبة والإنابة .

وفي الثانى : لا فائدة في الرياضة ولا طريق إلى النجاة إلا بالجود .

وفي الثالث قال : إن جوعك إشراك منك بمعبودك ، وكل ما جاوز التوكل والتسليم . فليس إلا مكرأ وخداعاً .

وفي الرابع قال : إن العبادة هي الواجب اللازم على العبد ، أما التفكير في التوكل فهي تهمة .

وفي الخامس ذكر : أنه ليس المقصود بأوامر الله ونواهيه أن يتبعها الناس وإنما هي كلها بيان لعجزنا وبرهان على العجز . فإذا ظهر لنا عجزنا عن اتباعها أدركنا إذ ذاك قدرة الحق .

وفي السادس قال : لا تنظر إلى عجزك ، إن هذا العجز كفران بالنعمة فاحذره
وسر إلى طريق العبادة .

وفي السابع ذكر : دع القدرة والعجز .

وفي الثامن أظهر : لا تطفئ شموع الأبصار ، فإن البصر هو الشمع الذي ينير
الطريق للتأمل الباطني ، وبترك النظر والخيال تصير كمن يطفئ شمع الوصال في
منتصف الليل .

وفي التاسع قال : أطفئ هذا البصر ولا تخف لأنك بإطفائه تدرك مائة ألف من
المشاهد عوضاً عنه ، ولأنك بإطفاء شموع البصر تقوى شموع روحك ، فكل من ترك
الدنيا زهداً فيها أقبلت عليه الدنيا روياً رويداً رويداً .

وفي العاشر ذكر : أن ما أعطاه الحق لك تجد حلاوته ، وإذ يسر لك ما أعطاك
فخذه وانعم به ولا تلق بنفسك في الآلام .

وفي الحادي عشر قال : دع عنك كل ما يتصل بنفسك ، فإن قبولك أوامر نفسك
يوقعك في الشر والذلة .

وفي الثاني عشر قال : إن الطريق الحقيقي والميسر هو الذي تكون فيه حياة
القلب وغذاء الروح ، وما يوافق طبعنا المحسوس لا ثمرة له ، وحاصل ذلك هو الندم .
وفي الثالث عشر قال : اطلب مرشداً وطالب رضاه .

وفي الرابع عشر ذكر : كن مرشداً نفسك ولا حاجة لك للمرشد ، فكن رجلاً
ولا تكن مسخراً لغيرك من الرجال ، امض في الطريق وتخلص من حيرتك .

وفي الخامس عشر ذكر : إن تلك الكثرة التي نراها شيء واحد ، وكل من رآها
شيئاً فهو رجل صغير أحول .

وفي السادس عشر قال : كيف ممكن أن تكون المائة واحداً ؟ إن القائل بالوحدة
ليس إلا مجنوناً ، إذ الكثرة كثرة والوحدة وحدة .

كان كل قول هذا الوزير المكارم مخالفاً للآخر ، وأراد بذلك أن يصل إلى ما يأمله
من إيقاع الفتنة بين النصارى .

رفض الوزير مقابلة الناس :

بعدما دبر الوزير أمره في كتابة تلك الأوراق التي يناقص بعضها بعضاً فيما حوته من أحكام ترك الوعظ ومجالسة الناس وألقى نار الشوق في قلوب مريديه .. كانوا يتضرعون مطالبين مقابلة مرشدهم قائلين : أيها الإنسان الكامل والمرشد اللبق ليس لنا نور بدونك ، وكيف تكون أحوال الأعمى إذا حرم من عصاه ، فبحق الله تعالى لا تجعلنا محترقين في لهيب الفراق — نحن كالأطفال وأنت المربي . فرد عليهم قائلاً :

إننى لا أملك إذنًا بالخروج ، إن روحى ليست بعيدة عن مریدی : وقال المریدون : أيها الحكيم الذي يلتبس الأعذار لا تُحمِّلنا مالا طاقة لنا به من فراقك وبعيدك عن مجلس الوعظ والإرشاد ، إننا في أشد انتظار للقائك ومقابلتك . فقال مرشدهم (الوزير المكار) : أقصروا من جدالكم ودعوا النصيح يجد سبيله إلى أرواحكم وقلوبكم ، وإذا تعدوننى أميناً فإن الأمين لا يتهم — وإذا كنت كاملاً فما إنكاركم لكمالى ؟ وإذا لم تعتقدوا بكمالى فلا داعى لمضايقتى ، إننى مصمم على الخلوة ، وذلك لأننى مشغول بالأمر الباطنى الذى يطلب منى الخلوة والقطع عن مقابلة الناس ، اتركونى وحالى ، فإن هذا ينفع لى ولكم فيما أريده من تقوية الدين الذى تتبعونه .

اعتراض المریدین مرة أخرى على الخلوة :

قال المریدون : أيها المرشد الكامل ، إننا لسنا منكربين لكمالك ، إن دموعنا جارية لفراقك ، فالطفل يبكى لا لينازع مربيه ، فنحن كالطفل وأنت المربي ، نحن كالعود وأنت العازف ، فالأنغام الحزينة ليست منا وإنما أنت صانعها ، نحن كالناى ولكن أنغامنا منك ، ونحن كالجبل ولكن الصدى فينا رجع لصوتك ، بل نحن كقطع الشطرنج فمضى بين النصر والهزيمة ، ونصرنا وهزيمتنا منك يا من أنت روح لروحنا ليس لنا وجود بجانبك ، أنت الوجود المطلق نحن ووجودنا عدم ، كياننا من عطائك ووجودنا من إيجادك ، تحبس نفسك ولا تمسك عنا فضلك ، وإذا أنت حبستها فن الذى يجرو على البحث عنا ؟ لاتسد بصرك نحونا . ورد الوزير المكار قائلاً :

إن عيسى قد بعث إلّى برسالة قال فيها : افترق عن أصحابك وأقر بائك ، واتجه بوجهك إلى الحائط ، واجلس منفرداً واختبر لنفسك الخلوة عن وجودك . وداعاً أيها الأحباب فإننى ميت وقد حملت متاعى إلى السماء الرابعة .

كيف ألقى الوزير التفرقة بين الأمراء :

وبعد ذلك دعا الوزير الأمراء واحداً بعد واحد ، وتحدث فى صومعته مع كل واحد منهم ، وقال لكل واحد من الأمراء : لقد فكرت كثيراً فى أيام انقطاعى عنكم ، وصممت على استحقاقك للخلافة بعدى ، فأنت النائب الحق للدين العيسوى وخليفتى فى تنفيذ أوامر عيسى النبى بعدى ، وهؤلاء الآخرون أشياعك ، فكل أمير خرج عن طاعتك فاقتله أو اجعله أسيراً ، ولكن لاتعلن هذا السر مادمت أنا حيّاً ، ولا تطلب تلك الرياسة قبل موتى ، ولا تدع هذا السر مادمت على قيد الحياة ، ولا تطالب فى حال حياتى بالملك والسيطرة ، وإليك هذا الطومار وأحكام المسيح فافصح بقراءتها واحداً واحداً على أتباع عيسى . وهكذا قال لكل واحد من الأمراء مثل ما قاله للآخر ، وأعطى كل أمير طوماراً ، وقد ذكرنا من قبل أن حكم كل طومار كان يخالف حكم الورق الآخر و يناقضه .

ماذا فعل الوزير بعد ذلك :

وبعد ذلك قتل الوزير نفسه صحية لما وعد به الملك من إيقاع الفتنة بين النصارى للقضاء عليهم ولتقوية اليهودية ، وحينما علم الناس بموته تجمع عدد كثير حوله يمزقون ثيابهم حزناً عليه ، ووصل عدد هؤلاء إلى آلاف من العرب والترك والأكراد ، لقد وضعوا تراب قبره على رؤوسهم ورأوا فى ذلك شفاء لأرواحهم ، وظل هؤلاء الناس على قبره شهراً جرت فيه الدموع من عيونهم .

كيف بدأ الاختلاف بين النصارى :

جمع المريدون الغافلون عما كنّ لهم الوزير المكار ، جمعوا بعد شهر ليعينوا ولى العهد بعد ذلك المرشد ، الذى كانوا يعدونه خلفاً صادقاً لسيدنا عيسى ، على نبينا

وعليه الصلاة والسلام ، قال الناس : أيها الكبراء ، من الذى يقوم بعمل المرشد المستوفى حتى نجعله فى موقف الإمام بعد موت هذا الذى أجرى دموعنا بفراقه لنضع أيدينا فى يده نسايعه كخلف لهذا المرشد العظيم الذى طارت روحه وجعلنا نحترق بفراقه ، إن كان هذا الحبيب قد مضى وحرمانا وصاله فلا بد لنا من نائب عنه يكون تذكاراً لنا ، و يقوم بتنفيذ أوامر المسيح عيسى عليه السلام ، وإذا كان الله لا يظهر للعيان فإن هؤلاء الأنبياء هم نواب الحق .

فجاء أمير من الأمراء وتقدم إلى القوم وقال :

انظروا .. إنى خليفة هذا الرجل الفقيد ، وقد عيننى نائباً لعيسى فى هذا الزمان .

انظروا إلى هذا الطومار الذى أعطانيه مرشدنا العظيم ، إن هذا هو برهانى على أن هذه النيابة هى لى وأنا أستحق القيام بهذا العمل الخطير .

وجاء أمير آخر فأخرج الطومار من جيبه ونادى : أيها الناس ، اعلموا أن أمر الخلافة قد تمت بيد مرشدنا بطريق عينى نائباً وخليفة ، وقد أعطانى هذا الورق كسند لما أقوله وأدعيه من الخلافة .

توالى الأمراء الآخرون ووصل أمرهم إلى النزاع والجدال والقتال ، وكان كل أمير يحمل سيفاً وطوماراً ، فقتل آلاف من رجال النصارى ، وكانت هناك تلال من رءوس القتلى ، وجرت الدماء ذات اليمين وذات الشمال كأنها السيل ، وارتفعت فى الهواء جبال من غبار تلك الحرب ، لقد ظهرت الفتنة التى دبرها الملك والوزير وأصبحت الفتنة آفة تحصد رءوسهم .

يذكر جلال الدين البلخى هذه القصة بأسلوب رائع ، و يظهر فى خلال القصة ملاحظاته العلمية حول ما يتعلق بالمريد ، وينبه على العمل بالأحوط فيما يتعلق بموضوع الإرادة التصوفية ، والاتكاء بأقوال شخص يعد من المرشدين ، إذ ربما يحصل

أن يصور إبليس بصورة الإنسان ، فالمناسب لكل من يريد الصلة الروحية بينه وبين شخص آخر كمرشد له عليه أن يعمل بالأحوط في ذلك الأمر ، ولا يعطى يده بيد كل إنسان ، إذ التصوف الإسلامى يرتبط بصفاء الروح وتزكية النفس ، فعلى المريد والمسترشد أن يتنبه بذلك ، ليعلم الأصل الحقيقى الذى يبتنى عليه السلوك الصوفى ، وعلى المراد والمرشد أن يفتح باب الحكمة وكشف الأسرار للمريدين ، وأن المراد والمرشد يشبه الحكيم ، والحكمة تقتضى تطهير الأخلاق وتهذيب النفس والتوجه الكامل حتى يحصل المقصود فى الإرادة التصوفية من الإنارة والاستنارة . ويمضى جلال الدين البلخى قائلاً : لقد تبع النصارى الوزير المكارب كل قلوبهم ، فما أعظم ماتكون قوة التقليد العام ، وغرسوا حبه فى صدورهم ، وكانوا يظنونونه نائباً لعيسى .. كان هذا الرجل فى السر هو الدجال الأعور اللعين ..

يا إلهى إنك نعم المعين للضارعين .. رباه .. إن أمامنا مائة ألف من الشباك والحب ، ونحن كالطيور الحريصة الجياع ، فنحن فى كل لحظة نقع فى حباله جديدة ، حتى ولو صار كل منا بازاً أو عنقاء ، وأنت يا من لا حاجة بك إلينا تخلصنا فى كل لحظة ، ولكننا نعود فنقع فى حباله أخرى ، فنحن نضع القمح فى هذا المخزن ، بيد أننا لا نكاد نجمع القمح حتى نفقده ، وليس ينتهى بنا التفكير آخر الأمر إلى أن هذا الخلل الذى يقع بالقمح جاء من مكر الفأر ، فنذ خرب الفار مخزننا وقعنا فى الحيرة والتردد .. اعملى أيتها النفس أولاً على دفع الشر ثم اجتهدى بعد ذلك فى جمع القمح واستمعى من أخبار صدر الصدور .

لا صلة إلا بحضور القلب .. ولولم يكن فى مخزننا فأر سارق فأين قمح أعمالنا ، ولماذا لا ندرك النور الذى يعتبر نتيجة للأعمال الصالحة ، ولم لا يجتمع قمحنا فى المخزن ؟

بيّن الشاعر فيما ذكرنا حال المسلم ، وبالتالى الصوفى المريد ، ووصاه باليقظة ووعى الضمير لكى يعرف سر العبودية ويخلص من نوم الغفلة ، وخلال هذه الأقوال يظهر رأيه فيما يتعلق بالمراد والمريد . يعتقد جلال الدين البلخى أن العالم المادى فى جانب يختلف تماماً عن الجانب الروحى ، والسالك فى العالم المادى معجباً بزهرة الدنيا فهو فى نوم غفلته .

يذكر لذلك قصة يقول :

لقد قال الخليفة لليلي : أنت التي من أجلك صار المجنوع زاهل الفكر غوياً ؟
إنك لست أفضل من الحسان الأخريات . فقالت له ليلي : صه فإنك لست
المجنون . (١) يستشهد بذلك على انفعال السالك في التنسك بحيث يصير منبعاً
للفيوض ، وعلى السالك أن يفتح عينه الحقيقية ليرى بذلك الصورة الأصلية للحقائق .
وعندما لا تكون أرواحنا مستيقظة للحق فإن يقظتنا تكون مثل إغلاقنا الباب .

وقد ذكر جلال الدين البُلُخِي آداب المريد نحو مرشده والعلاقة بينهما ضمن
البحث في عدة مواضع ، وللصوفية فيما يتعلق بآداب المريد تحقيقات عميقة تتكئ على
أسس سليمة وتمسكوا بآية :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ
سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الحجرات : ١]

وقال الكلبي : لا تسبقوا رسول الله بقول ولا فعل حتى يكون هو الذي يأمركم
به . وقد شرح الشيخ شهاب الدين السهروردي « آداب المريد مع الشيخ » ونلخصه
فيما يأتي : يلزم على المريد السكوت ولا يقول شيئاً بحضرة شيخه إلا بإذن الشيخ ،
والمريد في حضرة الشيخ كالقاعد على ساحل البحر ، وعلى المريد بعد التأكد من
كمال مرشده أن يكون متطلعاً إلى الشيخ و يستكشف عن الأمور المجهولة لديه بطريق
يحفظ فيه مقام الشيخ . والقول كالبدريقع في الأرض ، فإذا كان البذر فاسداً
لا ينبت ، وفساد الكلمة بدخول الهوى فيها ، فالشيخ ينقى بذر الكلام عن شوب
الهوى ، فيكون كلامه بالحق من الحق للحق و يعتبر الشيخ للمريدين كأمين
الإلهام ، كما أن جبريل أمين الوحي ، فكما لا يخون جبريل في الوحي لا يخون الشيخ
في الإلهام ، وكما أن رسولنا صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم لا ينطق عن الهوى
فالشيخ يقتدى بالرسول ظاهراً وباطناً ، ولا يتكلم بهوى النفس . وعلى الشيخ أن

(١) سبق ذكر القصة لغرض آخر فلا تكرر .

يتجنب طلب استجلاب القلوب وصرف الوجوه إليه والظهور بمظهر العجب ، وعلى المرید فی مجلس المرشد أن يكون ساكناً حتى يبادئه الشيخ بما فيه الصلاح من القول والفعل . وقال السرى السقطى رحمه الله حسن الأدب ترجمان العقل ، ونظراً إلى أن الأدب مطلوب فى التنسك الإسلامى قيل : إن التصوف كله أدب ، لكل وقت أدب ، ولكل حال أدب ، ولكل مقام أدب ، فمن يلزم الأدب يبلغ مبلغ الرجال ، ومن حرم الأدب فهو بعيد من حيث يظن القرب ، ومردود من حيث يرجو القبول . ومن تأديب الله تعالى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم قوله تعالى : ﴿ لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ ﴾ [سورة الحجرات : ٢]

قال أبو عثمان : الأدب عند الأكابر وفى مجالسة السادات من الأولياء يبلغ صاحبه إلى الدرجات العلا ، والخير فى الأولى والعقبى ، ألا ترى قول الله تعالى :

﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ ﴾

[سورة الحجرات : ٥]

وقوله تعالى :

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ينادُوكَ مِنْ وَّرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾

[سورة الحجرات : ٤]

وبما أن الشاعر الصوفى جلال الدين البلخى يشير فى عدة مواضع من كتابه إلى الأدب بالمعنى العام ، أدب المرید ، أدب الصوفى ، أدب المسلم نحو عامة الناس .. وهكذا نراه فى أول كتابه المثنوى بعد ذكر النأى وقصته يبدأ بقصة عشق الملك على الجارية ، وخلال هذه القصة يفرز بحثاً حول الأدب يقول فى هذا البحث :

إننا نرجو من الله أن يوفقنا للأدب ، فإن من لا أدب له يبقى محروماً من لطف الرب : إن من لا أدب له لا يقتصر أذاه على نفسه ، وإنما هو يشعل النار فى جميع الآفاق . لقد كانت المائدة تنزل من السماء بدون عناء وبدون بيع وشراء ، ولكن جماعة من قوم موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام قالوا بوقاحة :

أين الشوم والعدس ، فانقطع عنهم خبز السماء ومائدتها ، وبقي لهم عناء الزراعة والكسح بالفسأس والمنجل ، ولكن عندما شفع عيسى لدى الحق أرسل لهم الخوان والغنيمة على الطبق .

فعاد أهل الوقاحة إلى ترك الأدب وتخاطفوا الطعام كالشحاذين ، فناداهم سيدنا عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام قائلاً : (٢)

إن هذه المائدة دائمة ولن ينقطع ورودها إلى الأرض ، إن سوء الظن والحرص أمام مائدة العظيم كفر . إن السحب لا تمطر إذا منعت الزكاة ، ومن الزناء يقع الوباء في جميع الجهات . فكل ما أصابك من ظلمات وغم ليس إلا نتيجة للتبجح والتوقع . وكل من أبدى توقحاً في طريق الحبيب فهو قاطع طريق الناس ولا رجولة عنده ، فمن الأدب امتلاً بالنور الفلك ، ومن الأدب صارت العصمة والطهر صفات الملك . ومن الوقاحة كان كسوف الشمس ، ومن الجرأة رد عزازيل عن الباب .

هذا ما ذكره عن الأدب بأسلوب أدبي رائع بعد قصة الناي ، وخلال الذكر عن العشيق — عشق الملك على جاريته — وما يذكر أن جلال الدين البلخي أدرك من خبت اليهود قبل سبعة قرون ما أدركه جيلنا في القرن العشرين ، وقد أشار إلى خبتهم الباطني وعداوتهم لغير اليهود — مسلمين ومسيحيين — بحيث أن أحد رجال السياسة في بلاط الملك يعتز بأن يموت ضحية لهذه العداوة ، يضحي بأعلى شيء في الوجود — هو وجوده وروحه وحياته — في سبيل إيقاع التفرقة بين النصاري ، ولقد شاهدنا حيل بنى إسرائيل منذ استولوا على الأراضي الفلسطينية وأخرجوا سكانها بطريق يرق له كل من كان له قلب ، وفي حرب ١٩٦٧ حينما كنت في القاهرة شاهدت ما صدر عن أولئك الظالمين نحو العرب والمسلمين مما ترق له القلوب ، ومع هذا كله نتمسك بقصة جلال الدين الرومي التي أظهر فيها خبت اليهود منذ مئات السنين تجاه غيرهم ، وكأنهم لا يبالون بإنسان لا يدين بدين اليهود ، فاليهود هم نفس اليهود الذين كانوا قبل

(٢) شرح المشوى للدكتور الكفافي — ح ١ — ص ١١٢ .

ذلك بعدائهم الذى صورته شاعرنا أحسن تصوير، بل لقد زادت عداوتهم أكثر وأكثر، لاسيما حينما أدركوا أن بعض الدول الكبرى تساعدهم كل المساعدة، فمن واجبنا أن نترك الغفلة جانباً ونعرف كل المعرفة أن التخطيط الصهيونى الفاسد لا يكتفى بالقضاء على العرب فحسب، بل تخطيط ينشأ عن إرادتهم على القضاء على كل من لا يدين بدين اليهود، مسلمين وأعراباً ومسيحيين وغيرهم من الأقوام.

ورب خبث وتغلغل لم ندرك مداه إلى الآن، خبث للقضاء علينا، وتغلغل بحيث لاندرك السسم الذى دسوه لنا فى الدسم بغية القضاء علينا وعلى وجودنا، وهل يجهل أحد أنهم قبل مئات السنين عملوا من المكر السيئ ما عملوا؟ وهل سكتوا فى تخطيط مثل ذلك المكر على مر الأزمان؟ كلا.. بل لا يزالون مستمرين فى غيهم إلى ما ذكره جلال الدين البلخى، ولا نطيل الكلام أكثر من ذلك.

لم يكتف جلال الدين البلخى بذكر قصة مكر اليهود للقضاء على النصارى فى حكاية واحدة، بل أردفه بحكايات أخرى هذا نصها (بالترجمة):

وبعد ما أريق من دم لا مرد له — بما ثار من فتنه ذلك الوزير قام ملك آخر من نسل ذلك اليهودى يعمل على إهلاك قوم عيسى، وإذا كنت تريد خبراً عن ذلك الخروج اليهودى الآخر فاقراً سورة (والسماء ذات البروج) إن ذلك الملك الثانى سار على تلك السنة السيئة التى ابتدئها الملك الأول، وكل من سنَّ سنة خبيثة سعى إليه الذم فى كل ساعة، إن الطيبين يذهبون وتبقى سنتهم من بعدهم، وأما اللئام فلا يبقى بعدهم سوى الظلم واللعنات التى تُصبُّ عليهم وعلى من يولد من جنس هؤلاء الأشرار حتى يوم القيامة، فالشر يجرى فى عروقهم، وهو المقصود فى قوله تعالى:

﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ ﴾ [سورة فاطر: ٣٢]

وإن ضراعة الطالبين لو تأملت ليس إلا أشعة من شمس النبوة، والأشعة تدور مع الجواهر حيث كانت، فالشعاع يتجه نحو الجانب الذى فيه الجوهر، ونور النافذة يدور بسرعة حول الدار، وذلك لأن الشمس تمضى من برج إلى برج، وكل من

كان له ارتباط بأحد الكواكب فإنه يوافق كوكبه في الصفات ، فمن كان طالعه الزهرة فإن ميله الكلى وعشقه وطلبه إنما هو للطرب — وبعدها يمضى جلال الدين الرومى في طريقه الأدبى — حسب عادته وأسلوبه ، والإشارة إلى خواص بعض الكواكب وبعض الألوان — يذكر القصة بأن ملك اليهود أشعل النار ووضع بجواره صنماً وقال : إن كل من سجد لهذا الصنم نجا من النار، وتفصيل القصة :

أن الملك أعلن : من سجد لهذا الصنم نجا من النار، وأما من لم يسجد فإنه يُلقى في قلب النار، ولقد أحضر ذلك اليهودى امرأة وطفلها أمام الصنم، وكانت النار مضطربة ، وأخذ الطفل منها ورماه في النار، فخافت المرأة وانتزعت قلبها من الإيمان ، وأرادت أن تسجد للصنم ، لكن الطفل صاح قائلاً : إنى لم أمت فتعالى هنا يا أمى فإننى بخير، وإن كان ظاهرى أننى في النار، إن هذه النار حجاب للعين يمنع عنها الرؤية ، فها هى ذى الرحمة قد أطلت من الخفاء فتعالى يا أمى وانظرى برهان الحق تشاهدى سعادة أصفياء الحق ، وانظرى الماء الذى يتبدى لك ناراً ودعى هذا العالم الذى هو نار تبسو كالماء ، تعالى وانظرى أسرار إبراهيم الذى وجد في النار السرو والياسمين ، لقد رأيت الموت ساعة مولدى منك ، وكان خوفى عظيماً إذ كنت أنفصل عنك ، وعندما ولدت خلصت من حبس ضيق إلى عالم طيب الهواء ، جميل الألوان ، وإننى الآن أرى العالم مثل الرحم بعد إذ رأيت في النار هذه السكينة ، لقد رأيت في هذه النار عالماً في كل ذرة من نفس عيسى الذى يهب الحياة ، رأيت عالماً صورته العدم وجوهره الوجود ، وعالم الدنيا ظاهره الوجود ولكنه لا ثبات له .

تعالى يا أمى بحق الأمومة وانظرى كيف أن هذه النار لا نارية فيها .

أقبلنى يا أمى ، فقد أقبلت السعادة ، أقبلنى يا أمى ولا تدعى الحظ يفلت من يدك ، لقد رأيت قدرة ذلك الكلب (ملك اليهود) فتعالى وانظرى قدرة لطف الله ، نى أسحب قدمك إلى هنا رحمة بك ، وإلا فإننى في طرب يصرفنى عن العناية بك ، بلى وادعى الآخرى للحضور معك ، فإن الملك الحق قد أقام في النار الخوان ، بل سلوا أيها المؤمنون جميعاً ، فكل شىء سوى هذه العذوبة عذاب ، أقبلوا جميعاً مثل راش ، أقبلوا إلى ذلك الحظ .

كان الطفل يصيح على تلك الوتيرة وسط الجمع، فامتلأت قلوب الناس رهبة وخوفاً، فأخذ الخلق — من رجال ونساء، دون وعى منهم — يلقون بأنفسهم فى النار.

لم يكن هناك موكل (يدفعهم) ولا جذب إلى النار، وإنما هو عشق الحبيب، ذلك الذى يجعل كل مرحلو المذاق، حتى أخذ أعوان الملك يمنعون الخلق قائلين: لا تلقوا بأنفسكم فى النار.

واسودَّ من الخجل وجه ذلك اليهودى ولحقه الندم، فقد أصبح الخلق بالإيمان أكثر عشقاً، وصار عزمهم على إفناء الجسم أكثر صدقاً فشكراً لله وحمداً له، فإن الشيطان قد وقع فى حبال مكره، ورأى ذلك اللعين نفسه وقد اسودَّ وجهه.

لقد تجمع فوق وجه ذلك الشيطان الخسيس كل وجوه العار، فاتجه الملك إلى النار وقال: أيتها النار الحارة الطبع أين طبعك؟ الطبع الذى من شأنه أن يحرق الدنيا كلها — كيف لا تحرقين وأين خصائصك؟ هل تغيرت لسوء حظنا نحن؟ إنك لا ترحمين عابذك فكيف نجا منك من لا يعبدك؟ ولم تكونى أيتها النار صابرة فى وقت من الأوقات فكيف لا تحرقين؟ ما شأنك؟ ألم تعد لك قدرة؟ عجباً لهذه النار المشتعلة العالية كيف لا تحرق؟! أفوق عينى غشاوة أم على عقلى حجاب؟ إن طالعنا جعلك على خلاف طبعك؟

فقالت النار: إننى لم أتبدل. أنا النار فادخل الآن أيها الملك الطاغى فى لتشعر بضرامى، طبعى وعنصرى، حقيقتى وواقعتى لم تتغير.

أنا سيف الحق أقطع بإذنه.. إن الكلاب تمرح على باب الخيمة، ولكن إذا مر أمام الخيمة غريب الوجه تعرض لحملة الكلاب.

وأنا لست أقل طاعة من الكلب، وإذا كانت نار طبعك تبعث فى نفسك السرور فإن ملىك الدين قد وضع فيها السرور، وإذا أصابك الغم فاستغفر الله، إن الغم جاءك بأمر الله فلا تقف جامداً، فهو إذا شاء صار الغم سروراً، وأصبح القيد فى القدمين حرية وانطلاقاً، فالهواء والتراب والماء والنار من عبادته، وهذه تبدو ميتة لى ولك، وأما بالنسبة للحق فهى حية.

النار قائمة على الدوام أمام الحق ، فإذا ضربت الحديد بالحجر فالنار تخرج منه بإذن الله ، فلا تضرب حديد الظلم بحجره ، الحجر والحديد يمثلان السبب المباشر ولكن تطلع أيها المتفكر إلى ما أعلى من ذلك .

بعدما ينتهى جلال الدين من حديثه عن قصة الملك اليهودى وعن خبثه وجهالته — بحيث لا ينظر إلى الحقيقة وإلى قدرة الله التى عجزت العقول عن إدراكها ويكتفى بالظاهر — يمضى فى بحثه الصوفى فى المقارنة بين السبب الأسمى والسبب لدى الناس ويقول :

السبب الروحى يجعل السبب الظاهرى عاملاً فعالاً فى بعض الأحيان ، وفى بعض الأحيان الأخرى يجعله عاطلاً لا ثمره له ، وهذا السبب الظاهرى تألفه عقول عامة البشر ، وأما الأسباب الروحىة فلا يألّفها إلا الأنبياء ، وإن الهواء يصبح ناراً بأمر الحق ، وكل من الهواء والنار سكران من أمر الحق ، وإنك لترى يا بنى أن ماء الحلم ونار الغضب هما من الله .

ولولم تكن روح الريح عازفة بالحق فكيف كانت تفرق بين المؤمنين والكافرين من قوم عاد ؟ هلك من كانت إرادة الله بهلاكه ، ونجا من كانت إرادة الله بنجاته .

وبعدما يشير إلى قصة هلاك قوم عاد مستدلاً على أن الطبائع تحت إرادة الله ، بها حركتها وبها سكونها يشير إلى قصة سيدنا إبراهيم ، على نبينا وعليه الصلاة والسلام ، يقول :

إن النار لم تنشب أنيابها فى إبراهيم ، وكيف كانت تنشه وهو الذى اختاره الحق ؟ إن نار الشهوة لم تصب أهل الدين ، ولكن أخذت أهل الهوى ، وموج البحر إذ تدفق بأمر الله ميز بين قوم موسى وبين أهل مصر ، والأرض عندما جاء أمر الله سحبت قارون بذهبه وعرشه إلى قاعها ، ولقد رقص جبل الطور لما رأى النور وصار — كصوفى كامل — خالياً من النقص ، وأى عجب إذا صار الجبل صوفياً عزيزاً ، أو لم يخلق جسم موسى أيضاً من قطعة من طين ؟

لقد أثبت جلال الدين الرومى الإرادة الإلهية ، وذكر شواهد ، وبعد هذا وذاك يرجع مرة أخرى إلى قصة الملك اليهودى المتمرد العنود الذى كان يعذب الناس ، ومع أنه رأى قدرة الله فيما دبره من إشعال النار للتعذيب رأى ما حكيناه من كونها برداً وسلاماً على الطفل الصغير المعصوم — يدخل فى قصة الملك اليهودى مرة أخرى قائلاً :

لقد رأى ملك اليهود هذه العجائب ومع هذا لم يكن منه سوى السخرية والإنكار. فقال له الناصحون لا تترك هذا الأمر يتجاوز حده ، ولا تكن معانداً للحق بهذا الطريق ، لأنك رأيت من عجائب قدرة الله ما رأيت وبعد هذا كله لا ينبغي لك الإنكار عن الحق ، وهذا اليهودى العنود — نظراً إلى طبعه الخبيث — قيّد أيدي الناصحين وألقى بهم فى السجن ، وارتكب بذلك ظلماً فوق ظلم ، وعندما بلغ الأمر ذلك الحد جاءت صيحة تقول :

مكانك أيها العنود الغدار فقد قرب انتقامنا ، جاء وقت الامتحان والامتحان ، فارتفع لهيب النار بعد ذلك أربعين ذراعاً ، طوقت هؤلاء اليهود وأحرقهم ، لقد كان أصلهم من حيث عنادهم النار ، وقد انتهوا إلى ذلك الأصل .

كان أمر اليهود أن جعلوا من أنفسهم ناراً تأكل غير اليهود ، فرجعت إلى أنفسهم بحيث أحرقتهم وأهلكتهم : وبعد ذلك يعبر بأسلوبه الأدبى الرائع يعبر عن مكافآت العمل ، مستندلاً بذلك إلى ما يريد إثباته من خبث اليهود ، ذلك الخبث الذى يظهر منه أنهم يريدون القضاء على غير اليهود . وقد أشرنا قبل ذلك إلى أن موقف اليهود كان واضحاً حينذاك بمكرهم وحيلهم وعذرهم ، وقد أشار إلى ذلك فى عدة مواضع ، فكيف يكون موقفهم فى عصرنا هذا ونحن نعيش ونسمع ما يحدث من جانب الإسرائيليين على المسلمين والعرب ، وقد لعن الله تعالى اليهود فى عدة مواضع إذ قال تعالى :

﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا
كَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾

[سورة المائدة : ٧٨ ، ٧٩]

وقال تعالى :

﴿ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ
كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا
وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾ ﴾

[سورة البقرة : ٦١]

وقد أشار جلال الدين البلخي إلى مفاسدهم طول التاريخ ، وبما كانوا يريدون .

وبعد :

فإن الموقف السياسي لشاعرنا الصوفي الذي ترك بلخ في صباه ، تركه في كنف والده الذي كان يحكى له عما كان للمسلمين من شوكة وعظمة ، وكيف زالت هذه العظمة ، وأيضاً كان يحكى له خوفه من استيلاء جنكيز على البلاد الإسلامية ، وبعد ما وصل إلى نضجه الفكري في قونية وصار مرجعاً للناس في حل القضايا الهامة كان من حقه — بل كان واجباً عليه — أن يدرك طبائع الناس من ناحية النفع والضرر والخير والشر ، ويعرف مكر اليهود وخبث طوائفهم ويعرف أسباب فتور المسلمين فيما يهمهم من خدمة كلمة التوحيد .

وبذلك نقول :

إن تأليفه كان في حال التصوف ولكن في إفاقة تامة ، لأنه كان يعلم تماماً أنه بتأليفه يقول للآخرين ، وليعلم فهم الآخرين وإدراكهم ، وليعلم انفعال الناس في شتى نواحي الحياة وبذلك يمتاز شاعرنا الصوفي عن الصوفية الآخرين بأنه يريد أن يجعل من التزكية والتطهير ومن المشاهدات والأنوار ومن رموز التصوف يجعل منها مبادئ وأسساً تعتمد عليها الحياة العامة ، الحياة بكل أنواعها وأشكالها ، الحياة السياسية في المجتمع ، الحياة في الأسرة بحيث يكون التصوف وسيلة للسعادة ، ويرى في أسلوبه الأدبي أنه يحكى حكايات بسيطة بظاهرها وذات أهمية بالغة بحقيقتها ، وقد ذكر في مؤلفاته ما ينفع الساسة وأصحاب السيطرة في كل عصر ، وكل ما يأمله هذا الصوفي العارف أن يُرجع جميع ما يتعلق بصلاح البشر إلى أصل واحد ، وهو

التربية النفسية ، و يظهر من آرائه حول القضايا العلمية والفلسفية أنه كان مطلعاً تماماً على الفكر الفلسفى ، وعلى الآراء المنسوبة إلى أفلاطون وسقراط وغيرهما من الحكماء والفلاسفة . ومن أهم العوامل والأسباب التى جعلته من النوابغ وخلدت اسمه العظيم فى التاريخ أن البيئة التى ولد فيها كانت بيئة دينية ممتلئة بالمدارس والحلقات الدينية ، والبيئة التى نضج فيها فكرياً كانت حينذاك بيئة علمية ودينية ، كما أن تجرده عن العلاقة بالحياة المادية أكثر من الضرورة ، وسيره الفكرى نحو التربية بالمعنى العام ، وسعة أفق نظره بحيث يعد محيطاً نظرياً إشراقياً ، واشتراكه فى الحلقات العلمية والتصوفية حال طلبه العلم ، واجتنابه العوامل التى تورث العقبات المتنوعة : عقبة الفتنة والغرور ، وعقبة اتباع الهوى ، وغير ذلك من العوامل الهامة التى جعلت من جلال الدين رجلاً له موقفه العلمى والدينى والصوفى والفكرى ، بل والسياسى فى الشرق والغرب . ولقد أطنبنا فى الكلام فيما يتعلق بالمراد والمريد ، إذ كل ما ذكره البليخى فيه نوع من الإشارة إلى التربية التصوفية التى نعب عنها بالإرادة الصوفية المقتضية للمراد والمريد ، والمرشد والمسترشد .



الفصل الثاني

رأيه في التوكل

إن التوكل لدى الصوفية بمعناه المتعارف عندهم له أهمية خاصة ، ويُعدُّ من مقامات أهل اليقين : وقبل أن نفصل آراء بعض الصوفية — بما فيهم جلال الدين البلخي — نقول :

ليس معنى التوكل أن يترك المؤمن اتخاذ الأسباب ، ومستندهم في ذلك قول الله تعالى :

﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة المائدة : ٢٣]

فالتوكل يتخذ ربه وكيلاً يستعين به ويعتمد عليه حسبما تقتضيه آية :

﴿ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴾ [سورة الطلاق : ٣]

فليُنظر المتوكل إلى الواهب قبل الموهب ، وإلى المسبب قبل الأسباب ، يخرج من حوله إلى حول الله ، ويظهر سر التوكل حسبما أشرنا إليه في آية :

﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ [سورة الأنفال : ١٧]

إذ النصر من عند الله والعمل من جانب الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد عرّف بعض الصوفية التوكل بما سيأتى :

التوكل : طرح البدن فى العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية ، والطمأنينة إلى إعطاء الكفاية ، فإن أعطى شكر ، وإن منع صبر موافقة للقدر . وما يقتضيه التوكل أن يكون المؤمن فى افتقار دائم إلى الله تعالى ، ولا يكون بحال يتغير بتغير الأحوال حسبها تدل عليه آية : ﴿ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زِينٌ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (١٢) [سورة يونس : ١٢]

وهذه الآية تدل على معاني هامة ترشدنا إلى الطريق القويم ، طريق الحق والرقى فى العاجل والآجل منها :

أن نكون على الدوام مفتقرين إليه فى الشدة والرخاء ، فى العسر واليسر ، فى الصحة والمرض ، فى الخوف والأمن ، وهكذا . ويظهر بذلك خطأ بعض الناس الذين يعدون التوكل من أسباب انصراف الناس عن العمل ، ولا يتوقف التوكل على الغنى أو الفقر ، إذ ربما يكون الغنى متوكلاً والفقر محروماً عن هذه النعمة العظيمة التى لها قيمتها عند السادة الصوفية ، والمعروف لدى الصوفية أن التوكل من مقامات اليقين ، واليقين من الأمور التى تستعلق أولاً بالقلب ، فإذا ذاق المؤمن دوام الافتقار كان متوكلاً ، ولو كان من الأغنياء فالتوكل لا ينافى الفقر ولا الغنى ، بل هو أمر يقتضى التفويض مع الاعتراف بالعجز ، وقد ذكر الرسول صلى الله عليه وصحبه وسلم التوكل مشيراً إلى معناه الأصلى حينما فقد عمه أبا طالب قائلاً :

اللهم إليك أشكو ضعف قوتى وقلة حيلتى وهوانى على الناس ، يا أرحم الراحمين أنت رب المستضعفين وأنت ربي ، إلى من تكلنى ؟ إلى بعيد يتجهمنى أم إلى عدو ملكته أمري ؟ إن لم يكن بك علي غضب فلا أبالى ، ولكن عافيتك هى أوسع لى ..

أعوذ بنور وجهك الذى أشرقت له الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة من أن ينزل بى غضبك أو يحل على سخطك ، لك العتبى حتى ترضى ، ولا حول ولا قوة إلا بك .

فى جملة : « إلى مَنْ تكلمنى ؟ » توجيهه الناس إلى الوكيل الحق ، وهو الله سبحانه وتعالى ، فليس معنى التوكل ترك كسب المعيشة بل الاطمئنان القرين بالعمل وترك اليأس ، وليكن المؤمن المتوكل بحال لا يدعو القلق على رزقه إلى التوسل بالحرام . و يعتبر التوكل ثمرة من ثمرات جهاد النفس حسبما يدل عليه قوله تعالى :

﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ (٢١٧) الَّذِى يَرْسُكَ حِينَ تَقُومُ (٢١٨) وَتَقْلُبَكَ فِي السَّجْدِينَ (٢١٩) ﴾ [سورة الشعراء : ٢١٧ — ٢١٩]

وقد كتب سيدنا على كرم الله وجهه وصية لابنه قال فيها :

فإذا ناديت سمع نداءك وإذا ناجيته علم نجاك فأفضيت إليه بحاجتك وأبشته ذات نفسك ، وشكوت إليه همومك ، واستكشفتة كربك ، واستعنته على أمورك ، وسألته من خزائن رحمته ما لا يقدر على إعطائه غيره من زيادة الأعمار وصحة الأبدان وسعة الأرزاق . (٣) وهذا جزء من الوصية التى وصى بها الإمام الحسن رضى الله عنه وأرضاه ، والمتعمق فى تلك الوصية يدرك حقيقة التوكل ، ويكون لديه أدلة قوية على أن التوكل لا ينافى السعى ، وأن الإسلام دين العمل والسعى ، ولا يوجد دليل يسوقنا إلى ترك العمل متوكلاً على الله ، بل التوكل هو المطلوب لدى الصوفية ، فالتوكل فى الإسلام لا يستتبع أخطاراً اجتماعية ، بل يؤيد الروح التى تقتضيه الخدمة الاجتماعية ، ولكن الطاغين على التصوف الإسلامى أحالوه إلى تواكل مسرف وعود وكسل ومسألة .

(٣) كشف المحجوب للهجوبرى — ص ١٠٠ (السفحة الفارسية) .

يقول إبراهيم بن أدهم أحد أئمة المتوكلين : عليك بعمل الأبطال والكسب من الحلال والنفقة على العيال . و يقول إبراهيم الخواص (ت ٢٩١) : التوكل أن تغنى في التوكل برؤية الوكيل ، فلا بد أن يكون الاستسلام تاماً مطلقاً لا شائبة فيه مهما عظم الخطر . يقول فضيل بن عياض : يا بن آدم إنما يفضلك الغنى بيومك ، أمس قد خلا وغد لم يأت ، فإن صبرت يومك أهدت أمرك وقويت غدك إلى أن يقول :

« إن الصبر يورث البرء ، والجزع يورث السقم ، و بالسقم يكون الموت ، و بالبرء تكون الحياة » . هذه جولة قصيرة مع بعض الصوفية فيما يتعلق بالتوكل وتحقيق معنى التوكل بحيث يطابق روح الخدمة الاجتماعية ، ونترك الأقوال الواردة في ذلك الباب لنذهب إلى جلال الدين البهلخي لنرى ماذا يقول عن التوكل كصوفى أدرك رموز التصوف ، ودرس حياة الناس ، ماذا يقول كشاعر فنان يجعلنا بتعبيره الرائع ندرك المعنويات كالمحسوسات ، ماذا يقول عن التوكل .

يذكر عن التوكل في قصة شعرية بطريق فنى يظهر بشكل المحاورة بين الوحوش قائلا :

كان الأسد بخروجه المداوم عن غابته جعل المرعى محلاً للخوف ، يخاف الوحوش من هذا الطريق لأنه يوصلها إلى مقابلة أقوى حيوان في العالم ، وذات يوم اجتمعت الوحوش ذاهبة إلى الأسد قائلة : إننا سوف نشجعك فلا تبغ صيداً بعدما نطمئنك على أكلك ، إذ بطلبك الصيد في المرعى تجعل المرعى غير مأمون .

فرد الأسد قائلا : إنى أعرف مكركم ، إنى ضحية فعل الناس ومكرهم ، إنى لديدغ الحية والعقرب ، ولقد سمعت ما قاله الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم (لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين) اخترت هذا بقلبي وروحي ولا يمكن أن أثق بأقوال هؤلاء الذين لست أثق فيهم . فقالت الوحوش :

أيها الحكيم العالم دَعِ الحَذَر فليس يُغنى عن القَدَر ، اذهب وتوكل على الله فالتوكل خير ، ولا تضرب بقبضتك القضاء حتى لا يلتحم القضاء في صراع معك ،

يجب على المرء أن يكون ميتاً أمام الحق ، وإلا جاءت الضربة من رب الفلق . فقال الأسد : إذا كان التوكل هو المرشد الصادق فإن التمسك بالأسباب أيضاً سنة من سنن النبى عليه الصلاة والسلام ، فإنه قال وقوله الحق : (اعقل بعيرك وتوكل على الله) واستمع إلى مغزى قول القائل : الكاسب حبيب الله ، ولا تكن بتوكلك متراخياً عن الأسباب والوسائل . فقالت الوحوش للأسد : الكسب من ضعف الخلق ، وأنه لقمة مزورة على قدر الخلق ، وفي الواقع ليس هناك كسب أحسن من التوكل ، وهلم تعلم أن أحب شىء إلى الله هو التسليم ، فكثيراً ما يفر المرء من بلاء ويقع في بلاء آخر ، وربما يحتال الإنسان وتصير حيلته شركاً يقع فيه .

إن حيلة فرعون لم تكن إلا من ذلك النوع ، كان فرعون يريد بعمله النجاة عن البلية — سعى لإنفاذ ما يأمله وقتل ألوف الأطفال ، بينما كان الطفل الذى يبحث عنه فى منزله وفى تربيته رباه ليهدم ملكه . إن بصرنا يعانى الكثير من العلل فاذهب وافن بصرك فى بصر الحبيب ، الطفل مالم يشتد ساعده و يقو على الجرى فليس له مركب سوى عنق أبيه ، وحينما يكبر و يستخدم يديه ورجليه يقع فى العناء والشقاء . إن أرواح البشر قبل خلق الأيدى والأرجل كانت مرتاحة فى جويحكمه الصفاء والنور ، وعندما قيدت صارت أسيرة الغضب والحرص والرضا إننا عيال الله — كما قال الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم : الخلق كلهم عيال الله — فذلك الإله الذى ينزل الغيث من السماء قادر أن يمنحنا الخبز رحمة منه وإشفاقاً .

فرد الأسد قائلاً : ولكن التوسل من ضرورة العباد ، لأن الله وضع سلماً أمام أقدامنا وعلينا الصعود على السلم للوصول إلى القمة ، والقول بالجبر لا يليق بمن له قوة ، فإذا نظرنا إلى قوتنا الجسمية نتأكد بأنها وسائل للوصول إلى المدارج إلى أسباب المعيشة . ويستدل الأسد قائلاً : السيد يضع الفأس فى يد عبده ، وبذلك يتضح مراده دون حاجة إلى القول بأن اليد مثل الفأس ، وإعطاءنا اليد نسعى إلى مايسهل طريق الحياة ، السعى لشكر نعمته هو القدرة والاختيار ، وعليك ألا تنكر النعمة ، إذ إنكار النعمة يفضى إلى القول بالجبر ، الشكر على القدرة يطلب منك السعى والعمل ، ويجعلك ذا إرادة وحرية ، وأما الجبر فيخرج تلك النعمة من يدك — اعتقادك بالجبر مثل النوم فى الطريق . لا تنم يا أخى وكن يقظاً حتى ترى كل شىء ، إن اعتقاد الجبر

كالنوم فى الطريق ، وبين قطاع الطريق هذا النوم لا يكون مأمون العاقبة . إن كفران النعمة شؤم وعار و يلقى بصاحبه إلى قرار النار . إذا توكلت على الله فتوكل عليه فى عملك ، ألق البذور ثم توكل عليه .

فرد الوحوش : الذين زرعوا الأسباب هم الحر يصبون ، كل عمل لا ينتج إلا التعب .. لقد فشل أصحاب السعى والعمل ، فشلوا فى عملهم وبقى قضاء الخالق وأحكامه .

نرى جلال الدين البلخى كيف يصور التوكل بطريق فنى و يأتى به فى صورة المحاورة .. يحكى عن محاورة الوحوش و يذكر أدلة تعتمد على أسس منطقية ، و يشير إلى قضية كلامية دارت حولها المناقشات ، إن قضية الجبر والاختيار والرضا والإرادة من أهم القضايا التى تحيرت فيها عقول الفلاسفة والعلماء ، وأراد جلال الدين إثبات ضرورة التوكل خالياً عن شائبة الجبر ، وكأنه يشير فى كلامه هذا إلى مذهب الأشاعرة فيما يتعلق بالجبر والاختيار ، و يعتقد أن التوكل لا ينافى التسليم لقضاء الله ، وأن التوكل مع السعى هو المذهب الحق الذى يذهب إليه أكثر المحققين . لقد أتى جلال الدين البلخى بأمثلة كثيرة وقصص ، من ذلك قصة رجل تيسر له أن يرى صورة عزرائيل ففر إلى قصر سليمان النبى — عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام — وشكى من هيبه عزرائيل ، فاستغاث سليمان وطلب منه أنه يأمر الريح (الهواء) ليأخذه فى أسرع الوقت إلى بلاد الهند لئلا يموت ، ويستريح من هذه الهيبه ، أمر سليمان الريح ليأخذه و يذهب به إلى بلاد الهند ، وفى اليوم التالى سأل سليمان عزرائيل : أنظرت إلى ذلك العبد الضعيف ليخاف منك ويطلب منى أن أخرج من هنا إلى بلاد بعيدة وما السر فى ذلك ؟ فرد قائلاً : لم تكن نظرتى إليه نظرة التخويف بل نظرت إليه نظرة التعجب ، إذ كنت مأموراً بقبض روحه فى أقصى الهند ، وحينما رأيته هنا تعجبت ، لأنه لو يكون لهذا الرجل مائة جناح لا يمكن وصوله إلى هذا المحل المقدر إزهاق روحه فيه ، وحينما وصلت إلى المحل الموعود والمقدر وجدته هناك فقبضت روحه هناك .

وقد أثبت جلال الدين الرومى بذلك أن السعى من ضرورة العبد ولكن التوكل هو الأمر الذى يجعلنا مطمئنين على ما يصيبنا . فإذا كنا نفر فمن نفر ؟ هل نفر من

أنفسنا؟ إن هذا محال .. ومن نختبئ؟ من الله؟ ذلك عين الوبال .. ويمضى جلال الدين في حكايته عن الأسد و يقول :

تمسك الأسد بالسعى وقال : انظروا إلى الجهود التى بذلها الأنبياء والمؤمنون ، لقد بارك الله تعالى جهودهم ولم يصبهم فى ذلك أى ضرر من الحر والبرد ، الجهد لا يعتبر مقابلة للقضاء ، لأن القضاء فرض علينا السعى . إن المال الذى تحمله لأجل الدين هو نعم المال ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : نعم المال الصالح للرجل الصالح ، وبعدهما يذكر البراهين التى تحت على الجهد والسعى حكاية عن الأسد الساعى وغلبته فى الاستدلال على القول بالجبر والتعبير عن التوكل حكاية عما يمثله فى سائر الحيوانات يذكر الأقوال الدالة على حقيقة التوكل ، ويثبت مرة أخرى أن التوكل لا ينافى السعى ، وأن القائلين بالتوكل متمسكون بما ورد فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية ، فالسعى لشكر النعمة قدرة ، وأما إنكار النعمة فهو جبر ، هذا — وقد ذكر شاعرنا الصوفى أموراً تدور حولها أقوال الصوفية من الاتصال الروحى والمقامات والأحوال ، الزهد والفقر والرياضة وغيرها ، كما أشار فى مؤلفاته إلى أمور منها : الإحسان ، بحيث يصير كملكة للإنسان يحسن إلى المحسن والمسيء . ويربط مولانا جلال الدين الإحسان بالأخلاق ، ويعتقد أن الخلق الحسن من أهم ما يتوصل به إلى السعادة .



الفصل الثالث

الأدب الصوفي ورأى مولانا جلال الدين فى الأدب ونظريته إلى السروح

قبل أن نبين وجهة نظر جلال الدين البلى فى ما يتعلق بالأدب الظاهرى والأدب الباطنى نرى من الواجب توضيح الأدب الصوفى أو أدب التصوف الإسلامى ، الذى يباحث عنه الباحثون كجانب أدبى من حياة التصوف الإسلامى ، ونتلمس الأدب الصوفى الواضح عند الصوفية الذين استقرت آراؤهم الصوفية وخرجوا عن المرحلة الأولى التى تعتبر مرحلة قلق واضطراب ، ويرز ذلك الأدب الصوفى فى الفوران العاطفى حيناً وفى الشطحات حيناً آخر ، وما يذكرون عن الصوفية المعروفين فى أديهم الشعراء أمثال الحلاج ، ورابعة العدوية ، وابن الفارض ، وجمال الدين الرومى وغيرهم من الشعراء ، فهذا أدب لفظى فى ساحة الأدب المعروف لدى الناس من تنظيم أدبى وبلغ فى الكلمات ، وبذلك ليس من شأنهم أن يذكروهم كرجال فى ساحة الأدب الصوفى ، كما أن أقوالهم التى تشبه أقوال الآخرين فى تحليل الحياة الظاهرية ليست إلا حكمة وفلسفة ، وبذلك نرى تخصيص الأدب الصوفى بتعريف خاص يبعده عن الأدب المعروف ، ويكون بذلك الانعزال مستقلاً بذاته وخصائصه

ومقوماته الأدبية، (٤) وبذلك تكون تصورات ذلك الأدب وصوره مستقلة تماماً لا تشوبها أية شائبة .

والأدب الصوفي في ناحية خاصة وفي خط مقابل لأدب الشعراء المعروفين أمثال أبي نواس وغيرهم ، إذ معرفتهم للحياة تعتبر معرفة تباين معرفة رجال الأدب للحياة ، إذ الأدب الصوفي ينقل الوارد فيه من حال إلى حال ، بحيث لا يترك للصوفي مجالاً كي يأخذ الأشياء بالمقاييس التي عرفها الناس و يكون الصوفي بذلك منعزلاً عن الناس ، و يكون نظره خلاف ما ينظر الناس ، وربما يعد الصوفي الشيء سخيلاً ونراه جميلاً ، يراه حقيراً ونراه عظيماً ، إلى غير ذلك من الاختلافات فلا يخضع ذلك الأدب للمفاهيم والموازين التي يخضع لها الأدب اللفظي ، يقول محيي الدين بن عربي : (٥) « نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن في مقامنا .. » .

وهذا يدل على أنهم لا يريدون أن يراعوا حال الناس ، إذ لا يمكن الإحاطة بجميع جهات نظر الصوفية ، ولا يمكن للناس التعرف على خصائص الأدب الصوفي .

وكل ما هوى استطاعة الناس هو النظر إلى كلماتهم ونقل نصوصهم والرواية عن شطحاتهم .

والأدب الصوفي لا ينظر إليه على اعتبار أنه أدب يأخذ المكان المناسب بين منازل الأدب و يقف مع الأدب العربي في صف واحد ، إذ الأدب الصوفي يغلب عليه طابع الشخصية والفكر الخاص لدى الصوفي .. وكل ما يجمع بين الأدب الصوفي والأدب لدى الناس أن الأدب الصوفي يظهر أحياناً بمظهر الشعر بحيث يكون الكلام سليماً ومفهوماً ، ولو كان مشتملاً على الرموز .

وبذلك لا يمكن أن يجمع الصوفية كلهم على مذهب واحد في الأدب الصوفي ، و يذهب كلهم في طريق واحد للتأويل وكأنهم شربوا الخمر من كأس التصوف

(٤) الأدب الصوفي في مفهوم جديد تأليف عبد الكريم الخطيب ص ٣٦ .

(٥) الفتوحات المكية ... الجزء الأول .

بحيث أخذ بعضهم إلى كمال السكر والبعض الآخر إلى السكون . وهناك دلائل واضحة تدل على هذا الفرق بين الصوفية ، منها كثرة تأويلاتهم وتضارب مقولاتهم حول الحقيقة الواحدة .

يقول ابن عربي :

مقام النبوة في برزخ دَوْنِ السُّلَى وفوق الرسول

وهذا البيت في طبقات الشعراني يجيء بهذا الطريق :

مقام النبوة في برزخ فوق الرسول ودون الولي

وعلق الشعراني على هذا البيت نقلاً عن أبي الحسن الشاذلي بقوله :

إن مقام النبوة يعطى الأخذ من الله بواسطة وحى الله ، ومقام الرسالة يعطى بتبليغ ما أمر الله به للعباد ، ومقام الولاية الخاصة يعطى الأخذ من الله بالله من الوجه الخاص .

وهذا الشرح أشد غموضاً من أصل البيت ..

ومثل تلك الأقوال كثير في كتب التصوف ، بحيث يحتاج إلى الشرح والتحقيق . وما يقول ابن عربي لا يقبله العقل العادي ، إذ يظهر من كلامه أن ترتيب المقامات (٦) كالآتي :

الولي — فالنسبي — فالرسول . ويكون الولي في المقام الأول ، ولكن التفسير الصوفي يجيب عن كل أسئلة ، وليس هذا الشعر من مفتريات الناس على ابن عربي ، إذ التلاميذ كانوا ينقلونه وهو حى ، ولم ينكر ابن عربي هذا النقل عنهم ولم يحصل إسقاط هذه البيت من مؤلفاته ، إذ المخلصون له معترفون بأن الكلام كلامه .

(٦) ليس المراد من المقامات ، المقامات المعروفة لدى الصوفية ، بل المراد منها المراتب .

وقصارى الكلام أن الصوفى فى كلامه وعمله ، وفى قوله وفعله وفى أدبه يتبع المنهج الخاص به ، وبذلك نرى أن الأدب الصوفى تعبير عن العواطف الجياشة وصدى لهذه الأنفاس المحترقة تلتهب بلواعج الشوق . وإذا وقع نظرنا على الأدب الصوفى ولم نجد منه ريح تلك القلوب المحترقة فهو ليس من الأدب الصوفى فى شىء . (٧)



(٧) الأدب الصوفى فى مفهوم جديد — تأليف عبد الكرم الخطيب ص ١٥ .

رأيه في الأدب :

أشار جلال الدين البلخي إلى أهمية الأدب وجعله قسمين :

الأدب الظاهري :

وهو عبارة عن رعاية الأدب الظاهري والصورى فى الحركات ، بحيث يكون الشخص متيناً ولا يميل إلى ما يشينه .

الأدب الباطنى :

وهو أدب القلب عند أهل القلوب ، وهذا يتعلق بالصلة بالمرشد والإرادة التصوفية ، بحيث يكون المريد فى موقف التسليم لمرشده ، يستلهم الأنوار عن هذا الطريق ويجعل قلبه قابلاً للأنوار ، ويستدل بأدلة منها :

أن التجلى نور لا يتيسر للعبد مالم يتخلل عن أنانيته وكبريائه ويجعل من نفسه محلاً لقبول الأمانات ، فإن الأنوار أمانات بيد أهل القلوب وليس لهم إجازة انتقال تلك الأمانات إلا حين التأكد بالانفعال وقبول الأثر من لازم الانفعال والتسليم الكامل . ويذهب فى كلامه عن الأدب الصوفى إلى حد يعتبر غلوّاً فى الظاهر وحقيقة فى الواقع . إذ يقول : إن ترك الأدب هو عين كفران النعمة ، والعقل لا يذهب إلى إخماء العمل بالكفران ، ولا معنى للعبادة إلا هذا الأدب أمام خالق الكل ، وعليك أن تعظم ربك بالأدب ، بحيث تعد نفسك حقيراً .^(٨) والأدب بمعناه العام الجامع لجميع أنواع الأدب له أثره فى التربية ، ويرى السادة الصوفية أن الإنسان إنما يكون إنساناً بنفسه المهذبة وسلوكه حسبما يقتضيه الأدب ، وقد أشار إلى ذلك الأدب القرآن فى آية :

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾^(١٣)

[سورة الفرقان : ٦٣]

(٨) المشوى — الدفتر الأول . ص ١٥ .

فإذا صار التصوف قريناً للأدب ، وبعبارة أخرى : إذا أجمع السلوك أنواع الأدب ومقومات الكمال يكون أساساً للوصول ، و يكون الطريق سهلاً — طريق التحلى بالفضائل والتخلّى عن الرذائل — ومن علامات الأدب الصوفى : التسليم والسخاء ، وحسن الخلق ، والشفقة على خلق الله ، وعدم الانكباب على جمع الدنيا ، وعدم الشكوى من ضيق العيش ، والصبر عند المصائب ، والتلذذ باللذات الروحية من العبادات والأذكار ، وما إلى ذلك . وقد ذكروا أن الأدب هو الأمر الوحيد الذى يفصل بين السالك وغيره ، ويعنون بذلك الأدب الأدب الباطنى كما ذكرنا ، وذلك الأدب لا يترك مجالاً للسالك أن يتجاوز الحد و يفسد بعمله سلوكه الصوفى ، ولا يخفى ما فى الأدب الصوفى من صلته بالحقيقة ، كما يستفاد من تعريف بعض الصوفية للحقيقة وما يميزها عن الشريعة ، فالشريعة عندهم عبادة ، والحقيقة عبودية . كما قالوا : (١)

إن الشريعة تعلق والطريقة تخلق والحقيقة تحقق ، أو : الشريعة باب والطريقة آداب والحقيقة لباب . الشريعة قيام بالأوامر والحقيقة أدب أمام الأمر وحب له . وقد ذكر بعض الصوفية الفرق بين الشريعة والحقيقة وبين العبادة والعبودية سورة الفاتحة دليلاً لما يقولونه ، و يفسر إتيانك نعبد بالعبادة التى تقتضيها الشريعة ، وإياك نستعين بالعبودية والحقيقة .

وقد ذكر جلال الدين البلىخى الأدب بنوعيه : الظاهرى والباطنى ، وحث على ضرورة الأدب الظاهرى كمقدمة للأدب الباطنى ، وبعبارة أخرى يعتقد أن التمسك بالشريعة أمر يعد السالك للسلوك ، وبذلك يخالف القائلين برفع التكليف عن السالك حال الوجد والجذب والوصول حسبما يصطلح بعضهم ، وبذلك يمتاز عن الآخرين القائلين بالفصل بين الصوفى فى حال والصوفى فى حال أخرى ، ونستدل على ذلك بما يذكره فيما يتعلق بالأدب ويعد أهل الفجور خارجين عن ذلك الحد ، ويعتقد أن البلية من القحط والمرض ترجع إلى سوء الأدب بالأعمال السيئة ، كالزنا ومنع الزكاة .

(١) العبادة شكل ، والعبودية روح تلك العبادة . (١٣٧) كشف المحجوب للهجویری .

وما يذكره جلال الدين البلخي من ضرورة اتباع الشريعة للسالك ، وقوله بأن الشريعة عبادة ومقدمة للحقيقة التي عبر عنها بالعبودية يعتبر ثورة على ما كان معروفاً بين الناس من أن الشريعة تقابل الحقيقة التي عبر عنها بالعبودية ، إذ لو تأمل المرء أدنى تأمل يتضح له أن الحقيقة تقابلها اللا حقيقة لا الشريعة ، والقائلون بهذا التقابل يعتبرون الشريعة زائفة ، على حين أن الشريعة هي أساس كل تصوف حقيقي ، ويظهر بذلك خطأ القائلين بأننا متحققون لامشروعون ، وأننا ساجدون في بحار الشطحات ، ومن كان هذا شأنه لا يسأل عن صلاة ولا صوم ، لأن التكليف رفع عنه ، أو أنه جاء لأهل الظاهر ، وفي مهاجمة أمثال هؤلاء يقول الغزالي : من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة والباطن يخالف الظاهر فهو إلى الكفر أقرب ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محسولة ، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تعريف الحق ، فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده ، والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قدر وأخفى وأظهر. (١٠)

وقد ذكر الغزالي مراحل العروج بحيث يظهر من قوله ضرورة اتباع الشريعة للسالك ، إذ يجعل تجنب الصوفي عن الشرور والرذائل مرحلة ، والتمسك بالفضائل والتشبث بالخيرات وتنفيذ الأوامر الإلهية في دقة وورع مرحلة ثانية ، والتطلع إلى الرضا وانتظار الفيض مرحلة ثالثة ، وتلخص المراحل بأنها عبارة عن التخلي والتجلي والتجلى ، أو كما ذكرنا فيما سبق بأنها رفض ورفض ورفض ورفض — وقد سلك الشاعر البلخي هذا المسلك في قوله عن الأدب الظاهري والباطني ، ويعتبر السلوك والتنسك تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال إلى ما يأمر به الله تعالى ، وعند ذلك يُلقى الله نوره في قلب العبد ، وإذا حصل ذلك النور فاضت عليه الرحمة وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية ، وليس على العبد إلا التهيؤ والاستعداد بالتصفية والإرادة الصادقة وانتظار ما يفتح الله عليه من الرحمة ، وهذا أمر فوق الكسب والتحصيل ، لأن إفاضة النور من الخالق لا تحصل بالكتابة والتعلم والدراسة ، بل بالزهد وتفرغ القلب من شواغل الدنيا .

(١٠) إحياء علوم الدين - تأليف حجة الإسلام العراقي .

ونرى شمس الدين التبريزي يسلك ذلك المسلك و يعد اتباع الشريعة من ضرورة السلوك في التصوف ، وفي ذلك يقول مخاطباً صلاح الدين زركوب :

« أين هؤلاء الذين يدعون الوصول و يتركون العمل بالشريعة لا يُصَلُّون ولا يصومون ؟ » . (١١)

نظرته إلى الروح في أدبه الصوفي :

لا شك أن الروح بغموضها وعدم التعرف على حقيقتها حسبما تدل عليه آية :

﴿ اٰوَسَّلُوْكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَمَا اُوْتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ۝۸۵ ﴾ [سورة الإسراء : ٨٥]

لها موقف خاص عند صوفينا الشاعر الفنان ، بحيث يربط الإيمان بصفاء القلب مرة وبتوجه الروح مرة أخرى .

يعتقد الشاعر الصوفي أن الإنسان في اللحظة الحاسمة التي يكون فيها الإنسان على شفا الهاوية وفي المعركة التي يقع فيها المرء في حضيض الذل والهوان بلا وعي وشعور ، في هذه الحالات كلها عليه أن يتوجه إلى ما يحفظه من البليات كلها ، يتوجه إلى نداء الروح بقوة الإيمان ، وصدق اليقين ، وضبط النفس ، وغلبة العقل على العاطفة .

وهذا التوجه يعرف له حق نفسه وحق ربه وحق المجتمع ، وهذا التوجه يمكنه النجاة من خسارة الهدف ، وعذاب الضمير .

والإيمان بعلاقته بالروح هو الحائل دون وقوع المرء في الأمور السيئة ، وهو الراعي الصالح في منزل الجسد ، والداعى المؤمن في المجتمع ، والقائد الملهم في الميدان ، ينصر الحق ويهزم الباطل ، ويجعل الإنسان متجهاً إلى الله .

(١١) خط سوم — تأليف دكتور ناصر الدين صاحب زمانى ، طبع طهران — ص ٧٥ .

إن الروح بعشقها الحقيقي لها جولان إلى عالم غير مرئي تأخذ الإنسان إلى عالم أعلى ، ويسلب عنه الاختيار ليرى ما هو الحق الحقيقي . (١٢) يذهب مولانا جلال الدين البلخي في أدبه الرفيع إلى أن بناء الحياة على العاطفة والرحمة يجعل الإنسان ذا سيطرة على العقبات ، قائماً على تدبير الأمور ، قادراً على حل المشكلات . منحه الله العقل ليدرك به الحقائق بنور الروح .

إن الإنسان برعايته حدود الشرع وب علاجه مشاكل الحياة حسباً تأمره الشريعة يجد لكل مشكلة علاجاً ، ولكل داء دواءً ، لا يتمنى الحياة إلا للحق ، ولا يجب أن يعيش إلا في طلب رضا الله ، قال الله تعالى :

﴿ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ۖ ﴾ [سورة الأحزاب : ٢٣]

إن دواعي الصدق لازمة ودواعي الكذب والباطل والضلال عارضة . إن الداعي للصدق هو العقل المستضيء بأنوار الروح التي تميل إلى عالم أعلى ، والإنسان الصادق لا يتمنى الحياة إلا للحق .

فبالصدق يحصل التقوى و بالتقوى تحصل البشارة ، كما قال الله تعالى :

﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ۖ ﴾ ﴿١٢﴾ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ۚ ﴾ [سورة يونس : ٦٣ ، ٦٤]

بالروح والقلب الصافي المستنير يحصل التقوى ، و بالتقوى يحصل العون والنصرة ، قال الله تعالى :

ناسوده به كه سودن او غير عار نيست
بي كارو بار عشق سردوست كسار نيست
هر كوز اختيار نرست اختيار نيست
هيچ التفات شاه بسوى بشار نيست
جان را كسار كير كه اورا كسار نيست

(١٢) آن روح را كه عشق حقيقى شعار نيست
در عشق ناش مست كه عشقت هرحه هست
كويسد عشق چيست ؟ بگوترك اختيار
عاشق شهشهيست دو عالم بروشمار
تساكى كسار كبرى معشوق مرده را

﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ ﴾ [سورة النحل : ١٢٨]

يذكر مولانا جلال الدين البلخي متاع الحس كسّد حائل يسد الطريق أمام الروح ، و يأتي بهذا المطلب ضمن قصة يقول فيها (١٣) :

ذات مرة نظر آدم باحتقار إلى إبليس الشقي فاغتر بنفسه ، فأدركته غيرة الحق قائلة : أيها الصفي إنك لا تدرك خافي الأسرار ، فلو أن الله تعالى عكس الأمر لمزق في الحال قناع مائة آدم ولقاد مائة إبليس إلى حظيرة الإسلام . فقال آدم : يا إلهي إني تبت إليك من هذا النظر ولن أتفكر بعد بمثل تلك الجسارة .

يا غياث المستغيثين اهدنا لا افتخار بالعلوم والغنا (١٤)
لا تسرغ قلباً هديت بالكرم واصرف السوء الذي خط القلم
وابعد عنا روحنا سوء القضاء ولا تقطعنا عن إخوان الرضا

إن أمانك ينقذ روحنا ، إذا لم تكن الروح متصلة بالحبيب فهي إلى الأبد منطوية على نفسها عمياء تعسة . فلا حياة للروح إن لم تضع لها سبيلاً إليك . إن الروح لا تحيا إلا بك ، فلو أنك وجهت الطعن إلى عبادك فإن ذلك يحق لك ، ولو أنك قلت إن الشمس والقمر جفاء ، أو قلت إن قدّ السرو معوج ، والفلك بالحقارة ، فإن ذلك حق بالنسبة لكمالك — لك الأمر — أنت برىء من الفناء والعدم ، نحن المصنوعين لا نقدر على شيء وأنت صانعنا فلا سبيل لنا إلا القناعة . إنك نجيتنا من الشيطان واشتريت أرواحنا . أنت الدليل لكل كائن حي . وكل ماسواك يحرقنا ، بل هو عين النار ، وكل من صارت النار له ملجأ وظهيراً فقد أصبح مجوسياً . وغدا زردشتياً . (١٥)

(١٣) هرجان كه آلهی شود در خلوت شاهی شود ماری بود ماهی شود از خاک بر کوثر زند
از حاسوی بی جاشود در لامکان پیدا شود هر سوکه افتد بعد ازین برمشك و برعنبر زنك
دیوان شمس تریز — ص ٢٤٨ .

(١٤) هذه الأبيات بالعربية أتى بها مولانا جلال الدين البلخي ويظهر منها أنها من طبعه .

(١٥) المشوى — الدقر الثاني .

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

إن العبد بعجزه يدبر شيئاً ولا يعرف ما هو التقدير، إن قصور إدراكه وحصره في إطار الجسد يجعل منه غير قادر على بواطن الأمور. (١٦) عليك الإصغاء إلى نداء الروح لتعلم ما تريده منك .

إن العشق الذي أخذ جسده من معسكر الروح الطاهرة يوصل الإنسان إلى «أمنيته» يصل العشق إلى حدائق ليست فيها مصائب. (١٧)

وبعد ما يأتي بشرح الصلة بين الروح والعشق والخلق الحسن معتقداً أن ذلك من فضل الله يؤتيه من يشاء يذكر الصبر في تحمل المصائب، الصبر الذي يمكن الإنسان من العيش في المجتمع، ويجعل منه ذا إرادة، مخلصاً صادقاً، حافظاً لسه، ومحافظاً لدينه وعزه، يجد في نفسه مبدءاً يأخذ به للتغلب على الحوادث بحزم، يثق فيه الناس، ويقدر أن يقضى على الفتن التي تتوجه إلى روحه، فيطمئن إلى هذا القضاء، وينجو من سيطرة النفس الأمارة، ويخوض في معركة الدفاع عن الروح وعزها، عن الروح ومجدها، عن الروح وقوتها، ويجعل هذا الأمل أملاً مباركاً، أمل الوصول إلى الحق بقوة الروح، وفيما يتعلق بهذا الباب يقول:

أيها القلب ادخل في غمة الصبر، إذ الصبر مفتاح الفرج.. سرفى الطريق قاصداً الهدف الأعلى، وعند ذلك يأتيك العرش والكرسي.. كن ضاحكاً فرحاً بنور ترى في الدنيا بصبرك.. لو تجعل صدرك مرآة لنقش ما تأمر به الروح يمكنك أن ترى فيها ما تريده.

تدیر بتمدیر خداوند حومانند
حیلست بکنند لیک خدا یی بنندا ند

(١٦) تدیر کنند بنده وتمدیر نداند
بنده جو بیند یشد پیداست چه بیند

دیوان شمس تبریز - ص ۲۴۳ .

(١٧) دیوان شمس تبریز - ص ۲۴۱ .

استيقظ من نومك واجعل صدرك خالياً عن الكبر والغرور، وعند ذلك تتغلب على الشيطان (يعبر عنه بـ « ديو ») ويمكنك أن تصل بهذا الطريق إلى محل القبول ، ويزول عنك البغض والحسد وغيرهما من آفات النفس التي تعد من المعايب . (١٨)

و يأتى إلى قصة الروح مرة أخرى و يوضحها بحيث يجعل منها مركزاً للأنوار، والموجهة للإنسان حتى لا يرتبط بغير الله . فيقول :

بالله لا تقع في عشق حبيب غير الله ، وعندما تأتى إلى قصة الروح عليك أن تقبل أوامرها .

إن حارس القلب ومشرف الروح له غيرة شديدة ، فبغيرته لا تتوجه إلى الأغيار. (١٩)

لا تحسب كسل وسوسة بحثاً وتفكراً ، ولا تعتقد كل شىء صحيحاً ، لا تجعل لروحك سجنًا وعذاباً ، ولا تجعلها رهينة للنفس التي تأكل وتشرب فقط ، اجلسوا في المشهد المقدس بالحضور القلبى ، ولا تلتفتوا إلى السقف والجدار .

وإذا رأيت الروح واقفاً على المنبر واعظاً ومذكراً فلا تكن وراء الستار، بل اسمع من الروح ماذا يقول لك . (٢٠) و يأتى إلى قضية المقارنة بين العقل والروح مرة أخرى ليبين ما هو الواجب على العقل أمام الروح الصافية المخلصة المتطلعة إلى الأنوار.

إن العقل له مقام لدى الإسلام ، إذ القرآن الكريم يدعو إلى الإيمان بالعقل قائلاً :

﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة النور : ٦١]

(١٨) — المثنوى — دفتر الثانى — وديوان شمس تبريز طبع طهران — ص ٢١٠ .

(١٩) — آن حارس دل مشرف جان سحت غيور سب — ساغيرت أورو سوي أعيسار مداريد — ديوان شمس تبريز — ص ٢٦ .

(٢٠) — المصدر السابق .

وقد امتاز الإسلام بأنه دين الفطرة ، ولم يأت بما يتنافر مع العقل السليم وتآباه النفوس الصحيحة . أمر الإسلام بالبحث والنظر والاستدلال ، إن مبدأ احترام العقل وحرية التفكير الذى كفله الإسلام وحض عليه القرآن الكريم جعل المسلمين لم يحبسوا أفكار المفكرين . إن الإسلام يجادل أهل الملل والتحل جدالاً عماده العقل ، ويعيب الكفار بنقص عقولهم — قال الله تعالى فى كتابه المجيد :

﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَآلَ لُغَمٍّ لَّهُمْ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٩]

نسأل مولانا جلال الدين الرومى فى أدبه الصوفى ماذا يقول عن العقل ؟ وبم ينظر إلى الفكر فى أدبه ؟

إن العقل المجرد يجرى وراء الجدال والبحث ، ويطلب النقاش والفحص ، يشق الطريق ولا يقتنع بشيء ، يطلب ويطلب إلى أن يصل ميادين العشق فيرى نفسه كالذباب ولا يدري ماذا يفعل ؟ ومن حق العقل هذه الحيرة — من حقه أن يقف فى حده فى مجاله المحدود — إن جبريل — عليه السلام — توقف عند حده قائلاً :

﴿ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾ [سورة الصافات : ١٦٤]

وعلم أن السفر إلى ما وراء السدرة يحرقه ، إن السدرة هى مقام (لا) ، إن التعظيم والوصول ضدان ، وفى مجال الوصول يصير كل شيء هباءً . إن هذا المقام لا يسمح لنافخ الروح ، إذ ليس فيها إلا روح الحبيب ، وبذلك يكون غيرها (لا) . (٢١)

آجھا ہش وعمل زکسحاً بود
آجھا چہ مجال عقلہا بود
آر سدرہ سفرچہ ما وراء بود
کاک سوہمہ عشق سدولاسود

(٢١) عقلست چرخ ما حراہا
در صرصر عشق عقل پشہ ست
ار أحمد پاکشید جبریل
گفتاکہ بسوزم از پیام
دیوان شمس ص ٢٩١ .

و يذهب مرة أخرى إلى هذا الميدان قائلاً :

سكرونا وافترق القلب عنا .. هرب العقل حينما رأى أن السكران في الميدان .. إن الروح طارت إلى السماء لأنها تضايقت من تفكر العقل .. لم تذهب الروح إلى محل آخر بل ذهبت إلى أوج السماء ، ذهبت إلى الخلوة . لا تطلب العقل في البيت ، إنها من الفضاء وطارت إلى السماء . (٢٢)

و يذهب إلى دراسة العقل مرة أخرى فيجعل من العقل حجاباً يقرب إلى حجاب المادة و يقول :

إن العقل سد عظيم في طريقك وعندما تزيل المانع ترى الطريق واضحاً . إن العقل والقلب والجسد إذا اتصل بها الكبرياء والغرور تجعل الطريق في حجاب ، ولا يمكنك الوصول إلى الهدف إذا كنت تريد أن ترفع إلى السماء كما رفع إليها إدريس — عليه السلام — فعليك أن تتوسل بوسيلة ، وما هي إلا العشق . (٢٣)

وذكر في موضع آخر أنه إذا أراد الإنسان أن ينطلق من العلم الحسى المحدود إلى العلم الروحى الذى لا حدود له فلا بد له أن يتخلص من الذاتية ، وذلك يتمثل فى قطع روابطه بما يكدر صفاء قلبه من علائق الدنيا وهمومها .. يقول الغزالي :

ومهما أقبل القلب على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجاباً له عز مطالعة اللوح المحفوظ .. كما أن من نظر إلى الماء الذى يحكى عن صورة الشمس لا يكون ناظراً إلى نفس الشمس . (٢٤)

(٢٢) المثنوى — دفتر الثانى ، ديوان شمس تبريز — ص ٢٩ .

بسمد بستكس ره روان اندر روان است ای پسه
عشق حانسان سخت نكونرد بان است ای پسه

(٢٣) عمل بنسدره روان است ای پسر
گر روى برآسمان هفتیمن ادريس وار
ديوان شمس تبريز — ص ٤٢٧ .

(٢٤) إحياء علوم الدين للغزالي — ح ٣ — ص ٢١ .

وينظر إلى الروح مرة أخرى عند صاحب السر ، بحيث يجعل الروح الصافية
نفس السر ، وهذا نص كلامه الذي ساقه بالعربية بعدما أظهر رأيه في الشعر الفارسي
ويقول :

السر فيك يا فتى لا تلتمس فيما أتى
من ليس سر عنده لم ينتفع مما ظهر (٢٥)

ويستدل على ضرورة القابل وكون المحل صالحاً بقوله :

كم أتمنى النجاة من هذا العذاب في دنيا الحيوان .. إننى بحياتى السخيفة أرى
نفسى وسط الظلمات .. كم أتمنى الرحيل من هذه الدنيا لألحق نظاماً آخر. (٢٦)

ويجعل الحياة نفس السفر ويقول :

يا ساحراً أبصارنا بالغت في إسحارنا
فارفق بنسأ أوزارنا إننا حُبسنا في السفر (٢٧)

وينظر إلى الروح مرة أخرى بحيث يجعل الغفلة عن عالم الروح هى دعامة هذا
العالم ، إذ إن هذه الغفلة تجعل الناس متعلقين بأمور الدنيا حر يصين عليها ، وإذا
كانت الروح فى يقظتها التامة تتسبب فى آفة الدنيا فإن الناس ينبذونها . (٢٨)

(٢٥) ديوان شمس تبرير - ص ٤٧٨ .

(٢٦) ديوان شمس - ص ٤٧٩ - والمثنوى - دفتر الثالث . وإليك بيتاً فارسياً من ديوان شمس ، ويتأ من المثنوى ،
ونترك نفية الأبيات .

(أ) المثنوى :

جمله دینگرم ارسر تارآرم ارملايسك سال وير

(ب) ديوان :

رنخت اريس سوى سدان سوكنم گگرم آل سوى نظامى دگر

(٢٧) المصدر السابق - ديوان شمس تبرير - ص ٤٧٩

(٢٨) المثنوى - دفتر الثانى - البيت ٢٠٦٥ .

ومولانا جلال الدين البلخي حين يصف الروح و يعرفها للناس ، يريد إظهار
حكمة الله في هذه الغفلة التي نعانيها من الناس ، إذ الحكمة تقتضى أن تكون الدنيا
معمورة ، يعمرها الذين ينظرون إليها نظرة العز والاعتبار ، وهؤلاء هم الذين أخذوا
بالغفلة والحرص ، وليس لهم يقظة تسيطر عليهم وتذيب حرصهم وحبهم للدنيا كما
تذيب الشمس الثلج .

ويجعل لفؤاد الإنسان سرّاً تحكم عليه الروح وتأخذه إلى محل الأمن والاطمئنان ،
وبعدما يذكر موقف الفؤاد من الأدب الصوفي و يشرح السر — كما هو دأبه — يشرحه
بالأبيات الفارسية ، و يأتي بعدها بعدد أبيات عربية قائلًا :

طوبى لمن آواه سر فسّاده	سكن الفؤاد بعشقه ووداده
نفس الكرم كرم وفؤاده	شبه المسيح و صدره كمهاده
إذن الفؤاد لكى يبوح بسرّه	شّرح الصدور كرامة لعباده
رحم القلوب بفتحها وفتحها	قهر النفوس سياسة لجهاده

إن التصوير الفنى للروح فى أدب مولانا جلال الدين الرومى تمثيل لها بصور
مختلفة ، كل صورة لها شأنها المستقل المتميز عن الصورة الأخرى ، وهذه الدراسة تدور
فى الحالات المختلفة وعلى اعتبارات متباينة لها شأنها الرفيع فى الأدب الصوفى ، كما
أن السالك من واجبه النظر إلى الحقائق ، وأن يكون له إمام بما يشاهده من الرجاء
والأمن والخوف والقبض والبسط وغير ذلك من الأحوال التى تعرض للسالك فى
سلوكه الصوفى .

ولكن الروح فى أدب العطار أنطق من الروح التى يصورها مولانا جلال الدين
الرومى ، إذ الروح فى نظر العطار حال بعدها عن العشق كأنها لا وجود لها ، وعند
معرفتها ووصولها تتحد مع المحبوب وتصير كل شىء .

كم فى الروح والقلب من أسرار قيمة ، وإذا رفع الحجاب ووصل الأمر إلى نهايته
لا يبقى أى سر محجوباً (لقد رأى وجه الحبيب جهرة) . (٢٩)

(٢٩) مطلق الطير لفرید الدین العطار — ص ١٢٠ .

وأما مولانا جلال الدين البُلُخِي فيرى الصور ممثلة في حالات مختلفة ، وهذه الروح لها علاقة بالفؤاد والقلب والسر — أو هو نفس السر — إن للروح صلة تبعدها عن الجسم وصلة تقرها إليه — اتصالاً لا يمنع الجسم عن العمل ، وسيطرة تأخذ الجسد إلى ما تشاء .

وهو يشكر الله إذ أدرك الحقيقة وحصلت له النجاة من وادي الحيرة والتردد فيقول :

نشكر الله على مَنِّه علينا بأن نجانا من الوادي المعوج ، وحصل لنا النجاة عن هذه الفتن والمكر . عرفنا متاع الدكان في متجر أهل الحرص ، خربنا الدكان ونجونا من العمل فيه . (٣٠)

العالم عند العطار هو تجلي الله أو هو كالظل من الشمس ، والروح التي ينظر إليها العطار تتحد مع الله بسرعة تقتضيها ، ولكن الروح لدى جلال الدين الرومي تدور حيثما تدور ، فلها أثر إذا لم تتحد ، بل إن أثرها ربما يكون نافعا عند عدم اتحاده مع المحبوب وبعده عن العالم الأعلى . وها هي الروح التي يحكم عليها الجسم الراغب في العمل الدنيوي ليبقى الدنيا على نظامها ، ولئلا تكون الدنيا خربة .

و يدخل باب العقل مرة أخرى بحيث يجعل للعقل حالتين : الأولى أن يكون في قيد العقال و يسير حسب تأمره النفس ، وهذا العقل عنده يشابه الحية والعقرب ، وله أثر ظاهر على الشخص يأخذ به إلى حضيض الذل والهوان ، والحالة الثانية هي قبوله أوامر الروح واستنارته بنورها . و يذكر قصة رجل تجادله زوجته لفقره واحتياجه ، وتستدل بأن الفقير يفضى إلى عواقب غير مرضية ، وعلى الرجل أن يسعى لحل هذه المشكلة ، و يرد الزوج بقوله : عليك بالقناعة والصبر فإن الصبر مفتاح الفرج .

يشرح القصة و يأتي بقصص أخرى ضمن هذه القصة إلى أن يصل إلى النتيجة و يقول :

(٣٠) ديوان شمس تبرير — ج ٢ — ص ٤٥ — أول الشعر :

المنة لله كه زيبكار رهيديم ريس وادي حم درحم يرحار رهيديم

إن الرجل يمثل العقل ، وزوجته تمثل النفس ، وهما يجادلان ليلاً ونهاراً ، تطلب الزوجة الخبز والمقام والعزة والشوكة والسيطرة ، وأما العقل فهو في غفلة عن هذه ولا يريد إلا الله (يريد بذلك العقل المستنير بنور الكمال) .

إذا انقطع الإنسان عن هواه كانت له المناسبة التامة بأولياء الله الصالحين ، ولا يرى إلا ما يقربه إلى مقام الأولياء .

وواصل القصة بقوله :

بعد تلك المجادلة قال الرجل : تركت الخلاف وأستعد لأداء كل ماتعتقدي واجباً — أريد الفناء في وجودك وأترك ما كنت أريدها .

وبعد ذلك يشرح و يذكر آية :

﴿ يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ أَرْجَعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝٢٨ ﴾

[سورة الفجر : ٢٧ ، ٢٨]

وكأنه يقول إن النفس بسماعها نصح العقل المستنير من الروح الميالة إلى الحق والصدق واليقين تصير راجعة مطمئنة — وأما النفس الشقية التي لا تسير في ركاب العقل المستضيء بضياء الحق أوتقع جنب العقل الفلسفي البحت الذي لا يدرك الحقائق بالأنوار بل بالإدراك والاستدلال ، فهذه النفس لا تصل إلى الدرجات العالية .

و يشرح بعد ذلك حديث الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم عن ربه عز وجل :

« ما وسعني أرض ولا سماء ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن التقى النقى الورع » .

(حديث قدسي)

ويقول : (٣١)

قلب المؤمن بحر الذات الأحدية ، فلا يسعه العرش والكرسى والعالم كله و يسعه قلب المؤمن .

و يضيف في هذا الشرح مذهبه في وحدة الوجود و يقول :

وعند ذلك (يشير إلى موقف قلب المؤمن في ذلك البحر الواسع) ارتفعت الغيرية فانمحنى العرش والكرسى واللوح والقلم وجميع العالم . و يشير في موضع آخر إلى أن الفقير هو فقر الروح ، وأن الغنى هو كمال الروح الإنسانى بإيمانه و يقينه بالله تبارك وتعالى و يقول :

إن الروح الفقيرة لا قيمة لها مهما كان لصورتها في الجسم حشمة ومظهر. و يشير إلى تفسير قول الله تعالى :

﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ ﴾

[سورة التوبة : ١١١]

و يذكر موقف الروح بذلك وهو موقف التسليم ، وأن التسليم هو الموصل إلى النعيم والشواب الدائم ، ولا يعتبر عمل الموء من بدل هذه الجنة ، (المبيع) بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم .

و يشرح ذلك ضمن قصة يقول فيها : (٣٢)

وهذه هي القصة باختصار :

قالت امرأة لزوجها : إن الدنيا مليئة بالأنوار ، أنوار الشمس ، وها هو نائب الله

(٣١) نص قوله .

که من فگسجم هیج در بالا و پست
من فگسجم این یقین دان ای عزیز
گرموا جوئی دراهما طلب

گفت بیعبر که حق فرمود است
در زمین و آسمان و عرش نیز
دردل مؤمن فگسجم ای عجب
(المثنوی دفتر الأول) .

(٣٢) بکتمی تذکر البیتس من جملة الأبیات .

باک برحیسی نوارعمهود خویش
ملکست و سرمایہ و اسباب او

گفت رن صدق آن بود کنزهر خویش
آب باران است مآرادر سب
(المثنوی - دفتر الثانی) .

فى أرضه خليفة بغداد ، لو تذهب عنده وتطلب منه حاجتنا لعله يقوم بأدائها ، عليك أن تجد الطريق إليه وإلى الصداقة معه .. إن حب الأصفياء هو الكيمياء لأدعاء الحوائج ، ألا تعلم أن أبا بكر الصديق — رضى الله عنه — بتصديقه صار صديقاً للنبي الكريم صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ؟ فأجاب الزوج بقوله :

كيف أذهب إليه وليس لدى أية حيلة للزيارة ، ولا أجد ما يدعو لهذا اللقاء ؟
وعند ذلك يأتى مولانا جلال الدين بسبيت عربى حكاية عن قول ذلك الرجل
ويقول :

ليتنى كنت طبيباً حاذقاً كنت أمشى نحو ليلى شائقاً

وتقول السيدة فى الجواب :

فى القلة ماء المطر وهو رأس مالنا ، ليس عندنا شىء غيره ، ويمكنك أن تأخذه
إلى الخليفة كهدية له ، إن هذه القلة أغلى هدية إلى بلاط ذلك الملك العادل الرحيم .

ولم تكن المرأة تعلم أن هذه الهدية لا يعبأ بها ، إذ إن النهر مملوء بالماء العذب ،
وهى كانت فى صحراء بعيدة عن المدينة غير عالمة بما فى بغداد . فخطت المرأة للবাদة
على القلة المملوءة بالمطر ، وأخذه إلى دار الخلافة ، فلما وصل إلى المدينة وأخذ طريقة
إلى بلاط الخليفة سأله نقيب الخليفة : من أى أرض جئت ؟ وكيف يرى هذا التعب
عليك ؟ فرد قائلاً : أنا غريب قادم من مفازة بعيدة راجياً كرم الخليفة ، إذ سمعت
عنه وأتيته لأعرض حاجتى .. احموا هذه الهدية الغالية عندنا .. هى الماء العذب ،
ماء المطر . ومع أن النقباء تعجبوا من هذه الهدية ضاحكين أخذوا الهدية إلى الخليفة ،
فلما رأى الخليفة تلك الهدية المتواضعة التى ليس لها أى مقدار فى الحقيقة ، بجوار الماء
الجارى بنهر دجلة لم ينظر إلى كمية وكيفية الهدية ، بل نظر إلى المنبع الذى نبعت عنه
هذه الهدية وهو الإخلاص فى العمل وصدق النية ، فأمر النقباء أن يملئوا الكوز ذهباً
ويرشدوه إلى الطريق القصير ماراً بدجلة .. فلما وصل إلى الشاطئ ورأى من الماء
العذب ما رأى ، ولم يكن متأكداً بأن ماء دجلة يشبه الماء الذى أخذه إلى الخليفة وأتى
بالذهب بدله ، ولما جلس فى السفينة وتأكد بأن الماء صالح للشرب وشربه فعلاً
فسجد حياءً وتعجب من إحسان الخليفة وقال :

كيف قبل منى هديتى وأعطانى بدلها الذهب ؟ !

ويذهب مولانا جلال الدين الرومى إلى ما يقصده من القصة القصبة وهو أن كمال الروح هو جولانه فى جادة الإخلاص لا الاتكاء بالعمل الذى عمله ، ويقدمه كمتاع يشتري به الجنة والثواب ، لو أمكن رؤية دجلة كمال الله وعطائه تعالى يغنى ما قدمناه من قلة إلى بحر الكمال .

إن العابد الزاهد يملأ كوز وجوده من ماء المحبة من حفر صحراء المجاهدات ظناً منه أنه فى جانب الله العظيم له قدر ، وزعماً منه أنه فى باب لا يوجد مثله ويقدمه إلى نقباء باب الله .

إن الزاهد المعجب بأعماله غافل عن تفاهة ما تقدمه (٣٣) الروح فبإخلاصها تصل إلى أوج العزة لا بعملها . وكما أن الفقير يحتاج إلى الكرم فإن كرم الكرم أيضاً يحتاج إلى الفقير ليجد مظهراً عملياً له . إن الروح تحتاج إلى الصعود والكمال ، ومقام الكمال يعشق الروح ويطلبها إليه بحبها ولعها واشتياقها .

وبعد ما يشرح مولانا جلال الدين البلخى الموضوع شرحاً وافياً بحيث يجعل مركز بحثه تطلعات الروح يريد أن يربط هذا الموضوع بما يذهب إليه من قضية وحدة الوجود ، حيث يشير إلى أن الوصول إلى الحقيقة ينبئ عن سر الوحدة وتجلى الأحذية ، والزاهد معجب بكوز عمله إذا لم يذق سر الوحدة ، إذ بذوقه يرى العجب والإعجاب والغيرية .

ويذهب مرة أخرى إلى تشبيه الكوز المملوء بشيء من الماء العذب الذى كان الأعرابى الفقير يسهده متاعاً كثيراً بالحواس الظاهرة ، ويشير إلى أن الكمال فى إفناء مدركات الحواس الظاهرة لحصول ما هو الأسمى .

فالسالك فى ذهابه إلى حضور ربه عليه ألا يعتمد على عمله ، إذ الاعتماد على العمل من الزلل ، ولا وسيلة أحسن من الافتقار . (٣٤)

گربه حر دایم ما حود را حرم

(٣٣) ماسوهای بر بندله مى سرم
المشوى - الدفتر الأول

رورشان حولان وحوشحالان شدى

(٣٤) سب پراں را گربطى والى بندى

الفصل الرابع

كلامه حول بعض ما دار عليه أقوال الصوفية

ذكر جلال الدين البلخي الاصطلاحات التصوفية المعروفة بحيث نجد التشابه واضحاً بين كلامه وكلام الصوفية ، ونكتفي في سرد تلك الاصطلاحات بالإجمال : الفقر - الزهد - الجهاد - المراقبة - التفكير - الخوف والرجاء - الصبر والحلم - الشكر - الوفاء - التسليم - التوبة - الفناء والبقاء - آفات اللسان - ذم النفاق - القناعة - عداوة الشيطان - الحسد والاحتراز عنه - القناعة - العجز والبكاء - الدعاء - القلب - الروح - الأنس - القرب - التوكل - وغير ذلك من المقامات والأحوال التي ذكرها الصوفية في مؤلفاتهم ، ولا يخفى أن للصوفية في التوسل بوسائل الكمال والقرب إلى مقامات الأنوار طرقاً مختلفة والهدف واحد ، فرمما يكون الطريق الخاص موصلاً إلى المطلوب نظراً إلى صوفي ، ولم يكن موصلاً نظراً إلى صوفي آخر ، ولكن ما دام الهدف معلوماً لا يلتفت إلى طريق خاص ، بل الطالب للوصول يسعى للنَّيْل ولو بطريق يغير تماماً طريق الآخر .

لقد هدى الإسلام الناس إلى العبادة والتقوى — لا تقوى الرهبانية بل تقوى العمل والخدمة الاجتماعية — بحيث يكون فيه رمز التنسك والزهد ، تقوى النسبى صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم ، فإنهم لم يكونوا منعزلين عن الناس بزهدهم وتقواهم ، إذ كانوا يدبرون أمور الرعية والحرب والسلم ، ولا يعتبر التقوى أمراً يبعد المتقى عن الواجبات الاجتماعية ، والاتجاه السليم فى ذلك هو الاتجاه النابع عن القرآن الكريم والحديث الشريف .

قال تعالى :

﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِقُورَ رَبِّكُمْ وَأَخْشَوُا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ ۝٣٣﴾ [سورة لقمان : ٣٣]

﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا آتِقُوا اللَّهَ وَلَتَنْظُرَنَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَآتِقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝١٨﴾ [سورة الحشر : ١٨]

﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۝٦٠ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۝٦١﴾

[سورة الطلاق : ٢ ، ٣]

﴿ وَآتِقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ۝٢٨١﴾ [سورة البقرة : ٢٨١]

وغير المذكور من الآيات الدالة على التقوى ..

وما ذكره جلال الدين الرومى من المقامات والأحوال الصوفية لها منابع أصلية فى المصادر الإسلامية من الآيات والأحاديث التى تدل على تلك

المقامات والأحوال ، كما يعتبر حياة النبي صلى الله عليه وسلم نفسها منبعاً ومصدراً . إذ الصوفية ألقوا أقوى الأضواء على حياة وعزلة النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء قبيل الوحي ، وقبل ذلك منذ كان صبياً .. ومما يجب ذكره أن بعض الصوفية تمسكوا بأحاديث ليس لها أساس علمي من ناحية الصحة ، من تلك الأحاديث حديث :

« كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى » —
والمشهور عند هؤلاء المستبدلين بذلك الحديث أنه حديث قدسى ، ولكن لا يخفى على دارسى كتب الحديث أنه ليس لذلك أصل .

ونحن لا نرد على ما يدعيه المستدلون من ضرورة الحب ، وأن الحب كما يكون من العبد يكون من الله (وقد أشرنا إلى ذلك في تحقيق العشق) إذ الحب عند الصوفية يعتبر أول محرك للذوق والمشاهدات ، ولكن مخالف ذلك البعض في التمسك بالحديث المعين المذكور ، إذ لا حاجة لنا في إثبات ما ادعيناه من الحب الصوفى بالتمسك بأحاديث لا سند لها ، إذ الآيات القرآنية تنطق بذلك الحب منها :

﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ [سورة المائدة : ٥٤]

ومما اشتبه على الصوفية تمسكهم بما هو معروف عندهم بالحديث ، وهو إذا كان يوم القيامة ينادى مناد : أين حبيب الله فيتخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش فيجلسه معه على العرش حتى يمس كتفه — وهذا من الأحاديث الموضوعة التى تمسك بها ابن تيمية فيما يذهب إليه — ومثل المذكور من الأحاديث التى لا نجد لها سنداً وأساساً كثير ، لا حاجة لنا في إثبات ما يدعيه الصوفية إليها طالما نجد منبعاً قوياً هو القرآن — ومما يمتاز به مولانا جلال الدين البلخى أنه لا يذكر الأحاديث الموضوعة في كلامه ، بل يعتمد على الدلائل الواضحة الموثوقة بها من الأحاديث الصحيحة وأقوال السلف الصالحين التى لها قيمتها في علم التصوف .

وما ذكره من بعض الأحاديث الموضوعة التي أشرنا إلى تحقيقها في فصل النقد ، إذا قيس إلى الأحاديث الصحيحة ، فقليل جداً ، كما أنه يمتاز في تصوير العشق ، ولا يوجد أى بحث صوفى فى مؤلفاته إلا ويزينه بالحب الصوفى والعشق ، و يؤيد مايقوله فى إثبات مقصوده بالأدلة المنقولة عن القرآن والحديث وأقوال السلف الصالحين ، وربما يكرر الموضوع الخاص عدة مرات لعدة مطالب بحيث لا يعتبر مملاً ولا مغللاً فى أداء المقصود .

ونجد الرومى فى أسلوبه يضاهى العطار ، فإذا تتبعنا تطور نظرة العطار فى العشق فإننا نجد فى مدرسة وحدة الوجود قريباً لجلال الدين البلخى ، إذ إنها متفقان فى :

- ١ — أن وجود الحق لله .
- ٢ — أن ما عدا الله ليس حقيقة بل عدماً .
- ٣ — أن العالم صورة من تجليه .
- ٤ — أن الله روح العالم ، وليس فى مقدور أية نفس أن تستمتع بالسعادة حتى تفنى ، وفناء النفس هو وحدة الخلود .
- ٥ — أن الحقيقة كالباب والشرية كالقشر .

كما أشرنا إلى ذلك التشابه بينه وبين الصوفية القائلين بوحدة الوجود فى موقعه .

وكثيراً ما يشير إلى الآراء المعروفة المتعلقة بقضية خاصة ، إذا كانت القضية معروفة لدى الصوفية ، ويشير إلى دلائل أصحاب الرأى ، وبعد ذلك يبرز رأيه بعد التمهيد والمقدمة .

ومما تقدم يتبين لنا أن جلال الدين البلخى قد أَلَمَّ بدراسة تلك الآراء الصوفية التى كانت رائجة حينذاك .

اهتمامه الخاص بذكر بعض الصوفية :

لم يكن جلال الدين البلخي من زمرة الباحثين الذين لا يريدون إلا أنفسهم ، بل كان يذكر الصوفية المعروفين عند المسلمين ويشير إلى صفاتهم وأحوالهم ، من هؤلاء الصوفية الذين اهتم مولانا جلال الدين بأقوالهم :

- ١ — الغزالي — حجة الإسلام (٥٠٥ هـ — ١١١١ م) .
- ٢ — الشيخ شهاب الدين السهروردي — شيخ إشراف (٥٨٧ هـ — ١١٩١ م) .
- ٣ — العطار فرید الدين (المولود سنة ٥١٣ هـ — ١١١٩ م) .
- ٤ — يحيى بن معاذ السرازي المتوفى (٢٥٨ هـ — ٨٧١ م) . الذي كان يقول :
مثقال خردلة من الحب أحب إلي من عبادة سبعين سنة بلا حب .
- ٥ — أبويزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦١ هـ — ٨٧٤ م) .
- ٦ — سهل بن عبد الله التستري (المتوفى سنة ٢٧٣ هـ — ٨٨٦ م) .
- ٧ — الحلاج (المتوفى سنة ٣٠٩ هـ — ٩٢١ م) .
- ٨ — الشبلي البغدادي (المتوفى سنة ٣١٢ هـ — ٩٢٤ م) .
- ٩ — أبو عبد الله المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ — ٨٥٧ م) .
- ١٠ — بشر الحافي (٢٢٧ هـ — ٨٥٧ م) .
- ١١ — السري السقطي (المتوفى ٢٥٧ هـ — ٨٧٠ م) .

وغيرهم من الصوفية المعروفين (٣٥) يأتي بأقوالهم ويحاول نقد بعض آرائهم إما بالتأييد الصريح ، أو بالرد الصريح من غير أية مجاملة بأسلوبه الخاص ، بحيث يظهر من كلامه أنه درس الآراء المعروفة حينذاك والمنسوبة إلى رجال التصوف .

(٣٥) وهذا نص للرومي ذكر فيه أسماء بعض هؤلاء المذكورين في موضع واحد ويقول :

إن الجنيد حين رأى من حننه ذلك المدد — أصبحت مقاماته أكثر من أن تعد .

وبأيزيد (السطامي) قد أبصر الطريق بمزيد عرفانه فأسماء الحق تقطبت العارفين .

وحينما أصبح الكرخي حارساً لمدينته صار حليمة العشق ، وغدا رباني الأوصاف .

وابن أدهم ساق مركبه بعيداً نحو هذا الخائب فأصبح لسلطان العدل سلطاناً .

وشقيق حين شق ذلك الطريق العظيم صار شمساً .

نراه يذكر أسماء كل من :

الجنيد — أبويزيد السطامي — معروف الكرخي — إبراهيم بن أدهم البلخي — وشقيق البلخي .

و يظهر من خلال أقواله أن التصوف فرض نفسه على الحلقات الدراسية ودخل فيها نتيجة اهتمام رجال كان لهم إلمام بالتصوف ، ونجد التطور في التصوف آخذاً بحظه الوافر في دراسة الآراء من غير تفرقة أو تمييز بين أصحاب الرأي من ناحية العادات والتقاليد والقومية واللغة والجنس . وكأن التصوف تبلور في صراعه الدائم مع أعدائه وظهر بشكل يتطلب العكوف على دراسته أكثر وأكثر ، و يصدق ما يقال :

إن العلم ليس له محل خاص ولا ينسب العالم إلى الأرض خاصة ، بل العلم لكل البشر ، والعالم لكل البشر ..

الشعوب تختلف في تطورها وتقدمها ، وفي قوتها وضعفها ، ولكن العلم لا يتطور بين جناحي الحب والبغض ، والإقبال والنفور ، إذ في كل عصر وفي كل مصر يحاول أهله وأهلها أن يكونوا على بصيرة بما دارو يدرو حولهم ، متطلعين إلى حقائق تورث المعرفة .

ومن حسن الحظ أن التصوف أخذ مكانته المرموقة في الحلقات العلمية كلها ، وما نراه من عدم الاهتمام الكثير به في بعض الأراضى الإسلامية فإن هذا لا يتسبب في انهزام التصوف في هذا الصراع ، ونرى مولانا جلال الدين الرومي يدافع عن التصوف دفاعاً حاراً ، و يبرز رأيه حول التصوف بما يحفظ اسمه ويرفع شأنه يقول جلال الدين الرومي :

إن السلوك خير ، وهولا يأتي إلا بالخير . (٣٦)

(٣٦) المشوى — الدقة الثالث .

الفصل الخامس

موقفه من الملامة

ظهرت فرقة من فرق الصوفية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري أطلق عليها اسم الملامتية أو الملامية ، وليس مسلك الملامتية إلا صورة من صور الزهد تهدف إلى جهاد النفس ومحاربتها ومحاسبتها في أعمالها . والمقصود الأسمى من هذا المسلك إنكار الذات ، ومحو علام الغرور الإنساني ، وإطفاء جذوة الرياء في القلب . واللامتية لا يرى لنفسه حظاً على الإطلاق ، ولا يطمئن إليها ، ويعتقد أن النفس شر محض لا يصدر عنها إلا الرياء ، وما ذكره أبو حفص يدل على أن الملامتية يلوم النفس في أعمالها و يلومه الناس إذ يقول : (٣٧)

« أهل الملامة قوم قاموا مع الحق تعالى على حفظ أوقاتهم ومراعاة أسرارهم ، فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات ، وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه ، وكنتموا عنهم محاسنهم ، فلامهم الخلق على ظواهرهم ولا موم أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم » .

(٣٧) خط سوم (الخط الثالث) - تأليف الدكتور ١٠ - الرماني - ص ٢٧ .

و يظهر مما ذكر أن تسمية هؤلاء القوم بالملامتية من ناحيتين ، وأما ما قيل من أن تسميتهم بالملامتية لأنهم يلومون الدنيا وأهلها فلا يعتمد عليه ، و يعيد عما هو متعارف عند الناس منذ ألف سنة من أن الملامتية طائفة ظهرت للخلق بمظاهر تسبب في لوم الناس لهم .

وقد ذكر ابن عربي في الفتوحات المكية ، والسهروردى في عوارف المعارف ، والتهانوى في كشافه أن للملامتية طابعاً خاصاً يميزهم عن غيرهم .. أما السلمى فيفترق بين الصوفى والملامتى ، بحيث إن الصوفى لا يتخرج عن إظهار الدعاوى والأنوار ، ولا يحترز عن إعلان ما يفتح الله به عليه من الأسرار ، وربما يخرج إلى الناس بكرامة يظهرها الله على يديه ، أما الملامتى فعلى عكس ذلك تماماً ، إذ يحفظ أسرارهم ويكتتمها في نفسه ، ويكتم ما بينه وبين ربه ولا يدعى شيئاً من الكرامات وما يشبهها ، إذ الدعاوى في نظره رعونات وجهل ، وكأنه يعد الكرامات والدعاوى بمستوى تحت مستوى هذا الرجل الواصل السالك (الملامتى) ، وأيضاً لا يريد أن يظهر الكرامات خوفاً من أن تكون الكرامة ابتلاء من الله تعالى يمتحن بها غرور النفس وعجبها ، وخوفاً من أن يفتتن الناس به . هذا ما يظهر من أقواله في رسالته .

ومما يؤيد الفرق عند السلمى (٣٨) بين الصوفى والملامتى أنه يقسم في رسالته أهل العلم إلى ثلاثة أقسام : علماء الشريعة المشتغلين بظواهر الأحكام — وهؤلاء هم الفقهاء ، وأهل المعرفة بالله المنقطعين إلى الله ، الزاهدين فيما فيه الناس من أسباب الدنيا ، وهؤلاء هم الصوفية ، وأما الطائفة الثالثة فهم أولئك الذين زين الله بواطنهم بالقرب والاتصال ، ومن غير الحق عليهم لئلا يعرفهم الناس إن جعلهم في مستوى يلومهم الناس فإنهم رجال لا يؤثر باطنهم في ظاهرهم لئلا يفتتن بهم الناس . ويشبه الصوفية بموسى — على نبينا وعليه الصلاة والسلام — لما ظهر أثر باطنه في ظاهره عندما كلمه ربه ، فلم يطق أحد النظر إليه ، والملامتية مع الله أشبه بمحمد عليه السلام ، لم يؤثر باطنه في ظاهره بعدما ناله من القرب والدنو عندما رفع إلى المحل الأعلى ، فلما رجع إلى الخلق تكلم معهم في أمور دنياهم كما لو كان واحداً منهم ، وهذا أكمل العبودية .

(٣٨) طبقات الصوفية للسلمى — ص ٧٠

و يظهر من قول السلمى أن الصوفى ينم ظاهره عن باطنه ، وتظهر عليه أنوار أسرارهِ في أقواله وأفعاله ، أما الملامتى فيحفظ أسرارهِ و يبقى السربينه وبين الله ولا يدعى شيئاً ، لأن الدعوى عند الملامتى جهل ، ولا يظهر الكرامة خوفاً من عجب النفس . وذكر الباحثون أشهر رجال الملامتية وهم :

الحلاج — حمدون القصصار — أبو سعيد الخراز — أبوينز يد البسطامى —
أبو السعود بن الشبل — عبد القادر الجيلانى .

وذكر ابن عربى أن الرسول صلى الله عليه وسلم من الملامتية ، إذ لم يظهر ما رآه في مقام : قاب قوسين أو أدنى إذ لا يطيق السامع سماعه ، واللامتية عند محبى الدين بن عربى طائفة انفردوا مع الله راسخين لا يتزلزلون عن عبوديتهم طرفة عين ، لا يعرفون للرياسة طعماً لاستيلاء الربوبية على قلوبهم و يعتبر ابن عربى مقام الملامة من أعلى المقامات . وقد ذكر السهروردى في صفات الملامتى ما يلى : « إن الملامتى أخرج من عمله وحاله ، ولكنه أثبت نفسه فهو مخلص » ، ونكتفى بهذا القدر من صفات الملامتية ، والتعريف بطائفة لا يعرف سرهم إلا أصحاب السر ، وبعد فنقول :

إن موقف جلال الدين البلخى من الملامتية يظهر من الإحاطة بحياة ذلك الصوفى ، فإن تاريخ حياته بدأ من التأديب بآداب والده ، وأخذ العلوم الرائجة حينذاك ، ثم تركه علم القال وصيرورته إلى علم الحال ، وحينما يترك حلقة التدريس ويدخل مع شمس الدين التبريزى الخلوة يدخل في إطار الملامة ، إذ يلومه الناس بهذا العمل ونسبوه إلى الجنون ، وترك ما يجب عليه ، ووصل الأمر إلى أن رماه بعض معاصريه بما لا يليق به ، فهو في آخر حياته ملامتى له مع الله سر لا يعلمه إلا الله ، وأهم مميزات الملامتية إنكار الظهور بالأحوال والعلوم ، لأنها آثار الله يجب ألا يطلع عليها غيره . ولا يذكر لنا تاريخ حياة مولانا جلال الدين البلخى أنه في وقت من الأوقات أظهر شيئاً يدل على كماله في التصوف ، فكان في آخر حياته من الملامتية الذين أعلنوا الحرب على الرياء في الأعمال والأحوال والعلوم ، ولا يدعون لأنفسهم عبادة ولا صلاحاً ، ولا تقوى ولا زهداً ، ولا ورعاً ولا حباً ، ولا وصولاً .

وقد ذكرنا تمسكه بالشرعية في حال انزوائه ، وأنه كان يصلى بالجماعة مع مرشده (شمس تبريز) ، ولكن الناس لا يعرفون ذلك فوقعوا فيما وقعوا فيه إلا الذين كانوا يعرفون ذلك الاهتمام ، منهم بهاء الدين ولد ، ابن مولانا جلال الدين ، والذي يحكى عن مجلس والده وعن أداء الصلاة بالجماعة ، فهو ملامتى (أو ملامتى) في نظر عامة الناس لافى ، المخلصين العارفين بأحواله .



الباب السابع

جلال الدين البلخي وعلم الكلام

الفصل الأول

علم الكلام وأثره في الفكر الإسلامي

لقد ذكرنا في البداية أننا بحاجة إلى دراسة آراء جلال الدين الرومي دراسة نقد وتحليل فيما يتعلق بجانبه الصوفي والكلامي ، وهذا يتطلب بطبيعة الحال ذكر شيء عن علم الكلام لنعرف مدى تأثيره بالفكر الإسلامي والعوامل التي جعلت جلال الدين الرومي — رحمه الله — متوجهاً إلى حل قضايا كلامية ، وبالتالي إلى الجمع بين آرائه الصوفية وآرائه الكلامية في مؤلفاته ليعلم من خلال ذلك ما هو الموقف العلمي ، للسيد الرومي في المدارس الإسلامية التي تهتم بعلم الكلام .

١ — لا شك أن علم الكلام بمعناه المعروف — وحسب الاصطلاح الذي اصطاحه العلماء في أواخر القرن الثاني الهجري — لم يكن في العهد الأول من الإسلام ، ولم يكن حينذاك أي نقاش بين المسلمين في الذات والصفات والقضاء والقدر وأفعال العباد ومشكلة خلق القرآن وأمثال ذلك ، مما جعل المسلمين بعد سنوات عديدة من ظهور الإسلام يحتاجون إلى تأليف علم مستقل في منهجه وقضاياها ، كان ذلك الاحتياج إلى علم الكلام في عصر كثرت فيه الخلافات الفكرية والآراء التي تسببت في إيجاد هوة سحيقة بين المسلمين ، كان الاعتزال يميل إلى رأى خالفه الأشاعرة بعد ظهورهم ، بالإضافة إلى فرق الشيعة و فرق أخرى متهددة بمذاهب تصل جذورها إلى البوذية والزرادشتية ، ووسط

هذا التفرق لم يكسد الفكر الإسلامى الفذ يبقى على حاله الأولى كما كانت عليه فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، ووجه المسلمون إلى أنفسهم هذا السؤال :

لِمَ نشأت الفرق ؟ وإلى أين مصير هؤلاء ؟

وأدركوا أمراً يحتم عليهم التنقيب والبحث حول آراء جدية أصلية تنبع من القرآن والحديث ، وتحل المعضلة المعقدة المرتبطة بعلم التوحيد ليحفظوا بذلك أصالة العقيدة الإسلامية فى إطار البحث والنقاش ، وعلى ضوء منطق أرسطو الذى ترجم أخيراً ، وكان من الضرورى أن يسمو فكر المسلم فى النقاش السائد فى ذلك العصر إلى مستوى عقل المعاصرين ، ويحتفظ بسمو منزلته بين رجال العلم والفلسفة ، ولوفى البحوث المتعلقة بالهوى والصورة ، وقد استفاد علماء المسلمين فى سبيل الوصول إلى ذلك الهدف من كل الوسائل العلمية ، والإمكانات التى تجعل القضايا الشرعية فى نصابها .

كان هناك بحث ونقاش وأسئلة تدار فى الحلقات الفلسفية عن الموجود من حيث هو موجود ، وعن حقائق الأشياء وما هيأتها ، وعن مصير هذا الكون نهائياً ، وعن الطبيعة والألوهية وما يشبه ذلك من عالم المجردات والميتافيزيقا ، ولقد كان انعطاف كبار علماء المسلمين متجهاً نحو فكرة سير العقل الإسلامى فى صف العقول المعاصرة على ضوء المنطق والاستدلال ، وذلك بتأليف كتب كلامية تنعكس فيها عقائد البيئات التى يحيا فيها أولئك المختلفون لتخلص الآراء الإسلامية الخالصة التى مضى عليها الأسلاف الأولون ، وقد فاز به العقل الإسلامى عندما جعل الأمور على نصابها ودرس الآراء دراسة نقد وتحليل .

٢ — لا شك أن الطريق الطبيعى لسير العقل البشرى فى البحوث النظرية أن ينتهى إلى حقائق تعتمد على أسس سليمة عقلية مستنبطة من منابع يعتقد العقل بسموها وقدسيتها ، ويرى ذلك الطريق فى الفلسفة الإسلامية واضحاً ، إذ بتعمق رجالها دخلوا السباق مع رجال الأفكار الفلسفية الأخرى ، وبذلك أعلن المسلمون الذين اشتغلوا بعلم الكلام أنهم لا يميلون إلى الجفاف الفكرى ، بل لهم سعة الصدور بحال يمكنهم النقاش فى قضاياهم العقيدية مع كل من

يحضر للنقاش ، وصار بذلك بريئاً عن تهمة أن الدين عقيدة محضة بضوء التقليد ، ولا مجال للاستدلال أن يدخل إطار المسائل الدينية — وكانت هذه الفكرة المشهورة التي روجها أعداء الدين الإسلامى فكرة خاطئة ردتها طبيعة البحث والتحليل اللذين عرف علماء الكلام بهما ، ولم يقتصر هذا السباق بين علماء المسلمين وغير المسلمين على التفوق العلمى للمسلمين ، بل ثاروا على بعض ما كان ثابتاً عند أولئك الفلاسفة ، وجعلوا لمنطقهم منهجاً خاصاً ، معلنين أصالة المنهج فى الفلسفة الإسلامية ، ومما يثبت ذلك أن القياس عند المتكلمين يخالف التمثيل الأرسطى ، إذ المتكلمون يعتبرون قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين ، وأما التمثيل الأرسطى فلا يفيد إلا الظن ، وإن كانا فى بادئ النظر متساويين ، إذ فى كليهما انتقال من جزئى إلى جزئى .

ولقد ثار المسلمون على قاعدة عدم اجتماع النقيضين وعدم ارتفاعهما وأثبتوا أنه من الممكن اجتماع النقيضين وارتفاعهما فيما يتعلق بالقدرة العالية ، فإن قدرة الله تعالى تتعلق بالممكن والمستحيل اللذين هما نقيضان فى الحقيقة ، إذ الممكن يناقضه اللا ممكن ، و يصدق على المستحيل ، والمستحيل يناقضه اللامستحيل و يصدق على الممكن ، فالقدرة الإلهية تجمع بين كل شيء ونقيضه ، كما أن المتكلمين بقولهم الحال (وهى صفة الوجود لا موجودة ولا معدومة كالقادرية والعالية) أثبتوا أن ما كان معروفاً عند علماء المنطق من عدم ارتفاع النقيضين قد ارتفع من البين ، ووجد أمر لا يتصف بالوجود ولا بعدم اللذين كل واحد منهما مساوٍ لنقيض الآخر .

يقرر ابن تيمية وجود قانون يخص المتكلمين ويخالف ما عليه أتباع منطق أرسطو. (١) وإذا تتبعنا آثار الأئمة والعلماء نعترف بأصالة المنهج عندهم فيما يتعمقون فيه ، ومن الجفاء أن نقول :

كل ما أدركه العلماء فى الإسلام مرهون بالمنهج كان موجوداً قبل ظهور الإسلام فى الفلسفة اليونانية ، ونذكر ما ثبت تاريخياً أن فلسفة اليونان تُرجمت

(١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام — تأليف الدكتور على سامى الشار — ص ٨٥ .

إلى اللغة العربية في عصرها ، وكان الإمام الأعظم أبو حنيفة يعيش قبل هذه الترجمة فتعمق في العلوم الإسلامية : وألف كتباً ورسائل لها قيمتها العلمية إلى يومنا هذا .

وقد كان الإمام الشافعي — رحمه الله — يعتبر مؤسساً لعلم أصول الفقه ، يقول الإمام ابن حنبل (٢٤١ — ٨٥٥ هـ) . لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعي . (٢) وروى عن بعض العلماء أنهم يقولون : الشافعي في العالم الإسلامي والدراسات الإسلامية مقابل لأرسطو في الدراسات اليونانية ، كما يذكر أن الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء : اللغة ، اختلاف الناس ، المعاني ، الفقه .

٣ — إن أصالة البحث عند مفكرى الإسلام تثبت الفلسفة للمسلمين قبل عصر الترجمة ، إذ المسلمون بطبيعة حالهم كانوا يتعمقون في موضوعات تهمهم في السير إلى الأمام بغية نشر القضايا الإسلامية ، ومن تلك الموضوعات التي نجد المسلمين يتكلمون فيها بعمق على ضوء النور القلبي قضايا : وجود الله و وحدانيته ، وأزليته وأبديته وكماله ، وقدرته وعلمه ، واستحالة رؤيته بالحواس ، وخلود الروح ، والقيامة والحشر ، وأمثال ذلك ، وذلك لأنه لما ازدهر الإسلام واستقر سلطان المسلمين وسرت فيهم روح المدنية بدأوا يفكرون في القضايا العلمية ، وبالتالي في تدوين معارفهم ، كما هو شأن الأمم الآخذة في الرقي ، والمسلمون برغم اختلافهم الجزئي حول العرضيات التي تعد ثانوية في الأمور الإسلامية كانوا خاضعين لدائرة الكتاب والسنة ، وكل ما حصل أن بعض أخذ بظاهر الكتاب ، والبعض الآخر أباح التأويل ، إذ بطبيعة الحال كان في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات ، فست الحاجة إلى حركة عقلية إنسانية لها شأنها في تاريخ العلم البشرى . وأيضاً كان من هداية القرآن الكريم النظر العقلي والتفكير في الكون بطريق يسهل الطريق للوصول إلى مدارج الكمال ، من ذلك قول الله تعالى :

(٢) المصدر السابق — ص ٦٥ .

﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾

[سورة الأعراف : ١٨٥]

وقول الله عز وجل :

﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١]

وقوله تعالى :

﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ۖ
وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ۖ تَبْصِرَةٌ
وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴾ [سورة ق : ٦ - ٨]

وقوله تعالى :

﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ
﴿١٠﴾ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرِ
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۖ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ
وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۖ ﴿١٢﴾
وَمَا ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴾
[سورة النحل : ١٠ - ١٣]

إن القرآن أول كتاب سماوى فرض التفكير، واوجب التأمل والنظر في
أسرار الكون وخفايا الوجود ليتوصل به إلى معرفة المبدع والإيمان بقدرته الكاملة
وتنزهه عن الأمثال .

و يظهر من خلال ما وصفنا أنه من الجفاء والبعد عن الحقيقة ما ذكره بعض الأوربيين من أن الإسلام كان حرباً ضروساً على حرية الفكر، فكبت جميع الحركات العلمية وحارب العلم والفلسفة ، وحظر على معتنقيه التأمل والنظر، وكان إرنست رينان أبرز دعاة هذه الفكرة الخاطئة ، إذ المتعمق في القرآن يعترف أن التفكير في الكون والوصول إلى الحقائق الدينية من هذا الطريق كان من واجب المسلمين حسب ما أمرهم به كتابهم الجليل — القرآن الكريم — في عدة مواضع ، مشيراً إلى أهمية التفكير في الكون ، ليصل المسلم المتفكر إلى النور وإلى الطمأنينة قائلاً : (ربنا ما خلقت هذا باطلاً) .

ومما يجب ذكره أن الصوفية بنور المعرفة لا حاجة لهم إلى الاستدلال فيما يتعلق بالعقيدة ، إذ النظر والاستدلال عندهم حاجب للوصول إلى اليقين ، بل كل ما يثقون به هو الانطباع النورى أو الرؤية الحضورية حسب ما يصطلحون به — ولذلك يقول بعض الصوفية : التصوف علم ومعرفة وعمل وعبادة ، وكل علم يعرف به الإنسان ربه فهو من سبيل التصوف ، والعلم عن طريق الانطباع النورى يوصل إلى المعرفة الكبرى والحقيقة الأولى ، أعنى وجود الله ووحدانيته .

٤ — إن الانطباع النورى حسب ما أشرنا إليه مختلف في المقدمات وفى طريق الوصول إليه عند الصوفية ، ولكن النتيجة واحدة ، هى الوصول إلى المعرفة الكبرى ، المعرفة التى يطمئن بها إدراك الصوفى . (٣)

وهذا الاختلاف فى طريق الوصول إلى هذه المرتبة يجعل من الصوفية فرقاً كثيرة من القائلين بوحدة الوجود والنافين لهذه الفكرة ، وفرقاً أخرى لا تخفى على من تتبع آراء الصوفية ، والكل مع اختلاف الآراء الصوفية يرمى إلى الوصول الكامل ، بحيث تصفوبه القلوب وتنتبه الحواس ، بحيث يصل به

(٣) بهذا العيد يندفع ما يقال : كيف هذه المعرفة ؟ مع أن حديث « ما عرفناك حق معرفتك » ينافى هذا المقال . إذ المراد بالمعرفة الكسرى المعرفة التى تحصل بها اطمئنان الصوفى ، وإن لم تكن هذه المعرفة فى الحقيقة مصداقاً لـ « حق المعرفة » .

الصوفى إلى درجة البغض والنفور عن الدنيا وزخارفها ، وهذا يعتبر نتيجة حتمية للعلم الأصلى . كما يقول ذو النون المصرى :

« كان الرجل من أهل العلم يزداد بعلمه بغضاً للدنيا وتركاً لها ، واليوم يزداد الرجل بعلمه حباً للدنيا وطلباً لها ، وكان الرجل ينفق ماله على علمه ، واليوم يكسب الرجل بعلمه مالاً ، وكان يرى على صاحب العلم زيادة فى باطنه وظاهره ، واليوم يرى على كثير من أهل العلم فساد الباطن والظاهر» .

لقد أدرك ذو النون أن العلم كمقدمة للوصول إلى المعرفة الكبرى وصل عند بعض الناس إلى حد يجعلونه مقدمه للغد ، فيجعلونه وسيلة للوصول إلى حب الدنيا وزخارفها وإشاعة الفساد فى الباطن والظاهر .

وبما ذكرنا ثبت أن الفكر الإسلامى قد توجه إلى مسائل تعتبر من أهم القضايا الكلامية ، حسب احتياج المسلمين إلى تلك القضايا ، للوصول إلى حل مشاكل تهمهم فى كيانهم الدينى .

وبما أشرنا إليه من صلة الفكر الإسلامى بالقضايا الكلامية كان من واجب كل عالم مفكر أن يتوجه إلى حلول للمشاكل الكلامية حسبما يدرك احتياج بيئته إليه ، وكان جلال الدين يعيش فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) وهو القرن الذى شهد غارات المغول المدمرة على العالم الإسلامى ، وعاصر تلك الحوادث وفى نفسه الطاقة الهائلة على الإنتاج الفكرى ودراسة علم الكلام بغية تخلص البشرية من الأفكار الدخيلة فى الإسلام ، والتى كانت لها صلة بغارات المغول . فلا بد أن شاعرنا جلال الدين البلخى كان ميالاً إلى علم الكلام قبل ميله إلى التصوف ، إذ قبل أن يلتقى بالصوفى المعروف (شمس تبريز) كان مدرساً واعظاً ذا حلقة فى تدريس العلوم ، يجمع حوله عدداً من التلاميذ يأخذون عنه العلوم الرائجة حينذاك من التفسير والحديث والفقه والكلام ، وكان معروفاً فى الفقه ، إذ كان من الفقهاء الأحناف قبل أن يُعرف بأنه حكيم أخلاقى وفيلسوف إنسانى بمثل التصوف فى أروع

أشكّاه وبدراسة العلوم ، لاسيما الفقه والكلام ، نرى آراءه بعد تركه القال ذاهباً إلى الحال ، وبعد أن ضاق به صدور التلامذة والمريدين في تركه حلقة التدريس والوعظ ذاهباً إلى ساحة التصوف والحال والوجد ، نرى تلك الآراء ممزوجة بإشارات كلامية لطيفة ، ودقائق فقهية عميقة ، وتؤكد بذلك الصلة الحتمية بين علم الكلام وسائر العلوم في كل وقت وكل حين .



الفصل الثاني

مولانا جلال الدين ومدرسته الفكرية

لقد بحثنا عن المدرسة التصوفية التي بناها جلال الدين الرومي بعد تركه حلقة التدريس وأخذه بعلم الحال ، وهذه المدرسة لها أتباعها في البلاد الإسلامية باسم الطريقة المولوية ، ومن واجبتنا الإشارة إلى مدرسته الفكرية التي ثبتت قيمتها العلمية والفلسفية عند رجال الفكر.

لقد ذكرنا غير مرة أن الخلافات الفكرية في العالم الإسلامي لم تكن متوقفة في أى عصر، بل أن هذا التحزب والتفرق أثر على الباحثين في كل عصر وعلى الدارسين للشقافة الإسلامية في كل مصر. وقبل أن يقوم جلال الدين الرومي بعمله التصوفى ، درس الآراء التى كانت معروفة حينذاك بالآراء الخاصة بالعقيدة ، وكان له إمام بدراسة الآراء ليستعين بها في تدريس الكتب الكلامية والفلسفية الرائجة حينذاك .

ومما يدل على علمه بالدقائق الفلسفية أنه يشير بكل دقة في مؤلفاته إلى قضايا معروفة لدى المشتغلين بعلم الكلام والفلسفة من :

١ — قضية الهيولى والصورة التى أثارت ضجة بين العلماء يوماً ما في تركيب الجسم من هذين الجزأين أو من الأجزاء التى لا تتجزأ ، ليعرف من خلال ذلك البحث القول بقديم العالم عند بعض الفلاسفة ، وعن الدلائل التى أثبتت حدوث العالم يظهر القول بالأجزاء التى لا تتجزأ .

إن البحث حول تركيب الجسم من الهيولى والصورة ، أو الأجزاء التى لا تقبل الانقسام كان فى مقدمة دراسة طالبى الفلسفة ، كما نرى نفس البحث فى المدارس المعروفة ببلاد أفغانستان وباكستان والهند وشمال العراق فى عصرنا هذا ، الذى يعتبر أهم عصر للبحث حول القضايا العلمية الهامة التى تصل نتيجتها إلى أمر يقينى .

ومكتبة الفلاسفة القديمة مملوءة بالكتب التى اعتبرت هذا البحث (البحث حول الهيولى والصورة) فى أول فهارسها ، وقد ذكر مولانا جلال الدين البلخى تلك القضية فى كتابيه (المثنوى) و (فيه مافيه) فى عدة مواضع ، بحيث يظهر من خلال بحثه أنه كان على علم بهذه القضية ، وأنه يؤمن بحدوث العالم ، و يرد على القائلين بقدم العالم ، و يرد على النظر الفلسفى القائل : القديم بالزمان يمكن أن يكون حادثاً ، وأن القول بقدم العالم عند الفلاسفة المسلمين هو راجع إلى القدم الزمانى لا القدم الذاتى .

وفى ذلك يقول جلال الدين :

إن الحدوث من أهم خصوصيات الممكن ، فمن الواجب علينا ألا نأخذ بما كان يأخذ به بعض الموجهين لأقوال الفلاسفة من جعل القدم قدماً زمانياً ، إذ هذا يوهم ما يصاد الحدوث ، وليس من حق الممكن الحادث أن ينسب إلى القدم ولوبشء يوهم القدم .

كما أن آراء جلال الدين فى محاضراته العلمية وحلقاته الدراسية تبتنى على التمسك بآراء فكرية تطابق أقوال السلف الصالحين من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين .

٢ — ومما يدل على احتياظه فى الأخذ بأقوال الفلاسفة وجعل الشريعة معياراً لذلك أنه أشار إلى التقسيم المتعارف عند الفلاسفة للأشياء بالجوهر والعرض ، وتقسيم العرض إلى الكم والكيف والأين ومتى ، والوضع والفعل والانفعال وغيره من بقية المقولات ، بحيث يظهر منه أن الرومى لم يكن قائلًا بذلك التقسيم ولم يكن لديه أى مبرر دافع لهذا التقسيم .

وبذلك وبما وصل إليه من تحقيقات علمية وفكرية لها قيمتها فى المدارس الفكرية فقد أثر الحرية التامة فى تحقيقه ، بحيث لا يعتبر مقلداً للفلاسفة فى كل

شيء ، وكان يؤمن بحكم القرآن والحديث ، ويجعل الشريعة مبدءاً أساسياً لتفكير المسلم ومنبعاً لكل ما يثق فيه المسلم ثقة علمية ، وفي ذلك يقول :

« نحن أهل القرآن وبأيدينا دلائل تنبع عن المنابع الموثوق بها ، ولسنا محتاجين إلى ما يوقعنا في الحيرة والتردد ، فكل ما جاء عن طريق المنابع الأصلية نقبله ، وكل مانع عن المنابع الفكرية المنسوبة إلى أهل الفكر فعلياً أن نطبقه على الشريعة إن قبلته قبلناه ، وإن ردته ألقيناه وراء ظهورنا » .

هذا كنموذج مما أدت إليه عقليته الصوفية في بناء مدرسة فكرية تطابق مناهجها مناهج المدارس الفكرية المبتنية على الشريعة الإسلامية ، وكان يريد بالأخذ بهذا الاعتدال في الآراء الفكرية ومهاجمة الآراء الفلسفية المناقضة للآراء الإسلامية — مواصلة النشاط الذي عُرفت به أسرته في الدفاع عن الشريعة ، ورفض أى فكر لا يطابق الإسلام — إذ قد ذكرنا خلال البحث أن والد جلال الدين كان معاصراً للإمام المعروف فخر الدين الرازى ، ولكن مع خلاف مستمر معه في كثير من القضايا الفلسفية ، هذا الخلاف الذى تسبب في إقبال الناس عليه ، والذى جعل منه مؤيداً لفكرة الرفض للآراء الفلسفية المناقضة لما عليه الشريعة . وكان يتشكل أتباعه الذين اتبعوه في ترك الوطن المألوف (بلخ) من أصحاب تلك الفكرة المعادية للآراء المخالفة التى تعودت المدارس التقليدية بالتمسك بها ، ولم يكن عدا هذه الأسرة مقصوداً على بلاد بلخ ، بل عانى أتباع تلك الأسرة عداً أشد من العدا بأرض بلخ حينما اختاروا قونية محل إقامة دائمة لهم ، إذ كانت تركيا حينذاك معروفة بتلك المدارس التقليدية الشعبية التى كان ينفق عليها الشعب مباشرة ، وبذلك لم يترك جلال الدين الرومى نشاطه الفكرى فى مواصلة آراء والده والأخذ بالآراء الصحيحة فى حلقاته الدراسية والرد على الآراء الهدامة التى لا تطابق روح الإسلام .

وقد أحس جلال الدين البلخى بأهمية القضايا الكلامية المعروفة حينذاك ، والتى تسببت فى اختلاف المسلمين ، وكان الجوامع المملوءة بالاختلاف والشقاق يفرض على المشققين الدقة فيما عُرف باسم القضايا الكلامية ، وظهرت قضايا وموضوعات تحت عنوان المشكلة أمثال : مشكلة خلق القرآن — مشكلة القضاء والقدر... وغيرهما من

القضايا . ومما يمتاز به هذا الصوفى العارف أنه لم يأت بدلائل تدل على تعصبه وفراره من الاستدلال وهروبه عن المعارك الساخنة التى كانت تجر العلماء إليها .

ولقد تسبب إقبال مولانا جلال الدين الرومى على الفلسفة أول الأمر فى طعنه بالاهتمام الزائد بالفلسفة أكثر من الضرورة ، كما اتهم إمامنا الأعظم أبوحنيفة بأنه فى دراسته للفلسفة وصل إلى حد يقال عنه : إنه يقول إن الله ماهية ، وإنه يريد استخدام الاصطلاحات الفلسفية المعروفة فى القضايا العقيدية . (٤)

إن اختلاف الناس حول الآيات المتشابهات ، والمناقشات التى تدور حول حقيقة الوجه واليد والسمع والبصر فى آيات :

- ١ - ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [سورة الرحمن : ٢٧]
- ٢ - ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [سورة القصص : ٨٨]
- ٣ - ﴿ وَالَّذِينَ صَبَرُوا أَبْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ ﴾ [سورة الرعد : ٢٢]
- ٤ - ﴿ إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ ﴾ [سورة الإنسان : ٩]
- ٥ - ﴿ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [سورة البقرة : ١١٥]
- ٦ - ﴿ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ ﴾ [سورة الروم : ٣٨]

(٤) تأنيب الخطيب على ما ساقه فى أبى حنيفة من الأكاذيب - تأليف الشيخ زاهد الكوثرى - ص ١٩ .

٧ - ﴿ وَمَاءَ اتَيْتُم مِّن زَكْوَةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ ﴾
[سورة الروم : ٣٩]

٨ - ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾
[سورة الشورى : ١١]

٩ - ﴿ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾
[سورة الإنسان : ٢]

١٠ - ﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ ﴾
[سورة آل عمران : ١٨١]

وغيرها من الآيات التى يعتقد أهل السنة أنها من التشابهات التى خص الله علمها لذاته . (٥)

وإن نشر الآراء الاعتزالية بما فيها من دلائل عقلية بصيغها الخاصة ، وجهت المسلمين المخلصين لدينهم ، والباحثين الذين يريدون الدفاع عن الحق إلى التوجه الكامل نحو القضايا التى تمس العقيدة ، وكان من الآراء التى أخذت مكانتها فى الصف الأول من الصراع فى عصر مولانا جلال الدين الرومى الآراء الاعتزالية التى شاعت بين الناس ، وكان من أهمها إنكار الصفات ، بدليل أن القول بالصفات يوجب تعدد القدماء ، وأن الصفات أعراض لا تقوم إلا بالجسم ، فن أثبت الصفات أثبت الجسمية ودلائل أخرى . وقام فى الصف المقابل لهم القائلون بالصفات ، وأعلنوا أن إثبات الصفات لا توجب الجسمية ولا تعدد القدماء ، وقالوا قولهم المعروف بأن الصفات لا عين ولا غير .

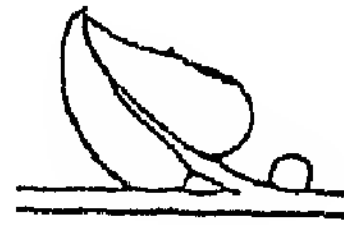
كما أن إشاعة آراء الكرامية المنسوبة إلى مؤسسها محمد بن كرام المتوفى (٢٥٥ هـ - ٨٦٩ م) والتى نمت وترعرعت بخراسان (الموطن الأصلى لمولانا جلال الدين البلخى) ودعت الناس إلى القول بالتجسيم ، كان من جملة الأسباب

(٥) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - تأليف دكتور على سامى المشار - ص ٣٤٥

التي أدت إلى توجه جلال الدين الرومي إلى هذه المدرسة توجهاً خاصاً ، وإلى تخلص الآراء النقيية النابعة عن القرآن والسنة وأقوال الأئمة « الإمام الأعظم أبي حنيفة — الإمام الشافعي — الإمام مالك — الإمام أحمد بن حنبل » .

وكانت المدارس الإسلامية حينذاك بحاجة شديدة لفتح الطريق أمام الناس بغية التعرف على مبادئ العقيدة الخالصة من التأثيرات الهدامة ، ليعرفوا بذلك ما هو الحق ويأخذوا به بكل لباقة وحكمة ، وحتى لا يقع الناس في حضيض الوسواس ويكون لديهم مجال فسيح للأخذ بالعلم .

كما أن اختلاف العلماء حول الحلاج (الحسين بن منصور الحلاج المقتول عام ٣٠٩ — ٩٢١) وهل صوفي أدرك الفناء فقال ما قال ، أو قال بالحلل . ووقع فيه المسلمون بالقضايا التي تمس العقيدة من ناحية ، والمشتغلون بالفلسفة من ناحية أخرى ، وقام البعض بالدفاع عنه ، وهذا الاختلاف يدل على احتكاك البحث العلمي حول القضايا الكلامية بالبحث العلمي الصوفي ، و يفضي إلى اهتمام نوابغ الفكر أمثال جلال الدين البلخي بالقيام بمهمة علمية دفاعاً عن الحق وأداء للرسالة الإسلامية .



الفصل الثالث

رأيه في الفلسفة وما يتعلق بالعقل

أولاً - الإسلام والحركة العلمية :

لا شك أن الحركة العلمية التي يدعو إليها دين الإسلام تعطى العقل مجالاً واسعاً للبحث والتفكير .

يقول ابن رشد المتوفى (٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م) في كتابه فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال :

« وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق — والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشفاء الأخرى — والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تُسمى العلم العملي » . (٦)

(٦) فصل المقال — طبع القاهرة — ص ٢٨

وهذا اعتراف من ابن رشد بصلة الإسلام بالعقل ، مع ما في كلامه من إرجاع العلم إلى ما هو المقصود الأسمى ، وهو نيل السعادة .

و يرى ابن سينا أن وجهة الدين عملية ووجهة الفلسفة نظرية ، وهذا نص مقاله في رسالته (الطبيعيات) .

مبدأ « الحكمة العملية » مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تستبين بها ، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات ... ومبادئ الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة . (٧)

و يذكر الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) معنى قول ابن سينا بقوله : والأنبياء أيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العملى وبطرف ما من القسم العلمى ، والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمى وبطرف من القسم العلمى . فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون — ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية الإمكان ، وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم و ينتظم مصالح العباد ، وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخيل ، فكل ما جاء به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة ، إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة ، فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد في كمال درجتهم . (٨)

ويظهر مما نقل عن ابن سينا أنه يميل إلى أن الحركة العملية في الشريعة الإسلامية تأتى بعد القوة العقلية .

وما يقوله الشهرستاني من التشكيل والتخيل فهو خاص بالأمور العقلية .

(٧) الطبيعيات من عيون الحكمة وهى الرسالة الأولى من تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات — تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية تأليف مصطفى عبد الرازق — ص ٧٩ .

(٨) الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ — ص ١٥٧ .

ومع أن العقل يجد مجالاً في الموضوعات الدينية لا يعتبر حراً في تصرفه لاسيما في السمعيات التي يكل العقل في التفكير فيها . إذ إن الإسلام يشتمل على أمور:

منها ما يسيطر عليه العقل — ومنها ما انتهى ووصل إلى الآخر بحيث لا يعطى العقل مجال التدخل ، وليس لنا إلا الإيمان به مثل : الحشر ، وحساب الأعمال ، وغير ذلك من الأمور الميتافيزيقية التي حددها الإسلام تحديداً نهائياً بحيث لم يترك للعقل مجال الاجتهاد .

والمتتبع المتعمق الذي يدرك وجهة نظر الفلاسفة المسلمين أمثال : الكندي — الفارابي — ابن سينا — ابن رشد — وغيرهم من الفلاسفة يعترف بأن أهمية العقل ثابتة لديهم ولكن في إطار خاص بحيث يتمشى مع ما تقتضيه آيات :

﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾

[سورة الأعراف : ١٨٥]

﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴾

[سورة الطارق : ٥]

﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴾

[سورة عبس : ٢٤]

﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾

[سورة آل عمران : ١٩٠ ، ١٩١]

﴿ ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ ﴾

[سورة الإسراء : ٣٩]

والآيات الأخرى التي تظهر منها ضرورة التفكير وجاء فيها :

« أفلا يتدبرون » و « أفلا تعقلون » .

وهذه وما شابهها تدل دلالة واضحة على أن الإسلام يسمح للحركة العقلية وهو يعطى التفكير حقه في ذلك ، و يدعو إلى النظر إلى ما في العالم ليوصل إلى المطلب الأعلى .

والعلم بالمعنى العام الشامل للمعارف كلها ينطق به القرآن الكريم في آيات :
قال حكاية عن لسان قارون :

﴿ قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عَسِيٍّ ۚ ﴾ [سورة القصص : ٧٨]

ومعلوم أن العلم الذي يذكره قارون هو العلم الموصل إلى كسب المال .

﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۚ ﴾ [سورة فاطر : ٢٨]

﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا ۚ ﴾ [سورة النمل : ١٥]

﴿ وَلَئِنْ أَتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۝١٤٠ ﴾ [سورة البقرة : ١٢٠]

﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ۚ ﴾ [سورة لقمان : ١٢]

﴿ ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ ۚ ﴾ [سورة الإسراء : ٣٩]

﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۚ ﴾

[سورة البقرة : ٢٦٩]

ومما يذكر أن بعض الفلاسفة المسلمين حاولوا وضع دلائل عقلية لكل ما هو في الإسلام ، سواء كان من السمعيات أو غيرها .

منهم ابن سينا الذى أراد أن ينبه إلى إثبات الحشر بدلائل عقلية ، ولكن الواجب الذى نأخذ به هو التصديق بالسمعيات حسبما تتطلبه طبيعتها ، وهو القبول بالسمع من الشارع والتوقف عند حدها ، وعد إرجاعها إلى دلائل عقلية .

ونكتفى بهذا القدر للتعريف بالحركة العلمية التى يقبلها الإسلام نظراً إلى طبيعة البحث .



ثانياً — رأى مولانا جلال الدين البلخي في الفلسفة وما يتعلق بالعقل :

يظهر من أقوال شاعرنا الصوفى أنه كان يعرف الفلسفة الراضجة حينذاك في المدارس العربية والتركية ، إذ يشير إلى اصطلاحات الفلاسفة من : الهيولى والصورة والعناصر الأربعة والكون والفساد وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية ، ولكن انصرافه من القال إلى الحال وتركه التدريس في آخر حياته جعله يهاجم الفلاسفة مهاجمة تعتبر عنيفة مرة وغير عنيفة مرة أخرى ، إذ في قضية العقل وأخذ السالك من مدركات العقل يذهب إلى النقد ، بحيث يعتقد أن العقل له أثر في السلوك ، وهو العقل المستضىء ، ويستدل بالآيات القرآنية التي تحث على التفكير والتعقل . (٩) وفي ذلك يقف في جانب العقل المدرك النقاد المستضىء ، وحينما يحكى عن تعقل الفلاسفة واشتغالهم بما يبعدهم عن التجليات والأنوار يخالف العقل والمقوليات و يذهب إلى أن العقل له مجال محدود ومرحلة معينة لاتصل إلى ما يصل إليه الإدراك النورى والسلوك الصوفى ، ونراه في قضية العقل يقف موقف الحياد و يرى الأمور بعين البصيرة والنقد الشريف بعيداً عن التعصب .

ولكنه مع هذا يهاجم الفلاسفة بعنف وكأنه يريد الفلاسفة الذين يسلكون مسلك الخلاف لما أتت به الشريعة ، فالفلسفة المبغوضة عنده هى الفلسفة التى تعتمد على العقل المحض ، والتى لاتعترف بالأنوار والتجليات .

ويذكر المحاورة التى دارت بين الفلسفى والعالم بالشريعة المحمدية ، وملخصها الآتى :

(٩) « و يتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربما ما خلقت هذا باطلاً سحانك فقنا عذاب النار » و « أفلا تعقلون » . الآيات .

كان العالم يفسر آية (قل إن أصبح ماؤكم غوراً فمن يأتيكم بماء معين) فـر
الفلسفى وقال :

نأتى بالماء عن طريق العمل الفنى ، نأتى به بالأسباب التى وضعتها الطبيعة
بأيدينا . وبعد مدة يسيرة رأى فى المنام أن رجلاً شجاعاً ضربه ضربة أعمت كلتا
عينيه وضاع نور بصره ، فقال له العالم :

ويحك لقد ذهب ماء عينك ونور بصرك أين الأسباب والآلات التى تتوسل به
لإعادة النور؟ وليس ذلك إلا نتيجة لإنكارك قدرة الله وقولك بالوسيلة الظاهريـة
والأسباب فى كل شىء ، وهل الفأس وسائر الآلات ينفعك فى إعادة البصر؟ كلا
وحاشا .

وقد ذكر جلال الدين هذه القصة بعبارة رائعة وأضاف فى آخر القصة أن الرجل
لو استغفر ربه لرد إليه (بكرم الله) ما فارقه من نور البصر ، لكنه لم يكن فى وسع
الاستغفار .

إن قبح أعماله وشؤم جحوده قد أغلقا أمام قلبه سبيل التوبة . (١٠)

إن قلبه بقسوته صار مثل وجه الصخر — إن إنكار المرء يجعل الذهب نحاسـاً
والصلح حرباً — لا تقترب الجرم والإثم مستنداً إلى أمل التوبة قائلاً (سوف أتوب)
ألتجئ إلى الله) .

هذا .. ومما يجب ذكره أننا نجد تشابهاً بين البلخى والغزالى فيما يتعلق بالعقل
والهجوم على الفلاسفة ، ولا يروى لنا التاريخ تأثير البلخى بآثار الغزالى (٤٥٠ هـ —
٥٠٥ هـ) مع إمكان ذلك التأثير ، إذ كان جلال الدين يعيش بعد القرن السادس ،

(١٠) المتنوى — الدفتر الثانى .

وكان في حياته العلمية والصوفية متأخراً عن الغزالي بما يقرب من مائة سنة . ونحن لا نتأكد بالتأثر العلمي ، إذ قد اشتهر علم الإمام الغزالي بعد أن علم الناس بآثاره ، ولم تظهر تلك الآثار إلا بعد انتقال البلخي إلى رحمة الله ، ولم يكن مولانا جلال الدين بهذا الموقف ، إذ كان معروفاً بين الناس حال حياته أكثر من الغزالي في حال حياته ، كما لم يثبت إلى الآن إمام الأتراك حينذاك بآثار الغزالي .

ولم ير جلال الدين من الهجوم وعنّف الناس كما شاهده الغزالي ، إذ أسرته العلمية وشهرة والده كعالم محقق وصوفي لبق في البلاد العربية والروم بعد هجرته من موطنه الأصلي (بلخ أم البلاد) ساعدته في دراسة العلوم وتدريسه أولاً ، وصيرورقا من علم القال إلى علم الحال ثانياً .

ومع هذا من المحتمل أن يكون متأثراً بآثار الغزالي المنقولة — فإن الغزالي بعده يثس من قدرة العقل على كشف كل حقيقة وعن عدم الثقة بعصمة العقل التجأ إلى حصن التصوف ، وهاجم الفلاسفة في كتابه المعروف (تهافت الفلاسفة) ولكن هجومه أعنف من هجوم البلخي للفلاسفة ، ومع هذا كله لا ننكر موقف العقل لدى الغزالي والبلخي ، فالهجوم يتوجه إلى غلطات العقل فيما يتصور بعيداً عن الشريعة .

ولا يتوهم أن الهجوم الصادر عن هذين الصوفيين إنكار لتأثير العقل وإهانة للشقافة ، كلا وحاشا ، إذ يظهر من كلامهما أن الصوفي الجاهل ولو انكشف له شيء من الحقائق يسير في كثير من الشئون على غير هدى ، فيزل ويضع الأمور على غير نصابها — على حد قول الغزالي — وأن الأدب الباطني يحتاج إلى الأدب الظاهري على حد تعبير جلال الدين البلخي ، وقد ذكر أبو حامد الغزالي فيما يدعيه من ضرورة التمسك بالعقل قصة منسوبة إلى أبي يزيد البسطامي بأنه لعدم رسوخه في المعارف خلط بين عبارة « هو هو » وعبارة « كأنه هو » .

وهذا نص ما قاله الغزالي . : « ... وعليه ينبغي أن يحمل قول أبي يزيد البسطامي حيث قال : انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ، فنظرت فإذا أنا هو — ويكون معناه أن من ينسلخ عن شهوات نفسه وهواها وهما لا يبقى فيه

متسع لغير الله ، ولا يكون له هم سوى الله تعالى — فإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجماله حتى صار مستغرقاً به يصير كأنه هو ، لأنه هو تحقيقاً ، وفرق بين قولنا كأنه هو وقولنا هو هو ، وهذه مزلة قدم ، فإن من ليس له قدم راسخة في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر فينظر إلى كمال ذاته . وقد تزين بما تلاً في من حلية الحق ، فيظن أنه هو فيقول أنا الحق ، وهو غلط غلط النصارى ، حيث رأوا ذلك في ذات عيسى — عليه السلام » انتهى كلام الغزالي . (١١)

ونترك نقد الغزالي مقال البسطامى ، نتركه ورأيه ، إذ ليس لنا جرأة الهجوم على سلطان العارفين ونتمسك بروح المطلب وهى ضرورة العلم والأخذ بمبادئ العلم الظاهرى فى التصوف . وقد ذكر الغزالي أن الفكر فيه معنى الذكر وزيادة أمرين ، أحدهما زيادة المعرفة ، إذ الفكر مفتاح المعرفة والكشف ، والثانى زيادة المحبة ، إذ لا يجب القلب إلا من اعتقد تعظيمه ، ولا تنكشف عظمة الله وجلاله إلا بمعرفة صفاته ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله ، فيحصل من الفكر المعرفة ، ومن المعرفة التعظيم ، ومن التعظيم المحبة .

ونجد جلال الدين البلخى يسير نفس الطريق فى الترتيب . بين المعرفة والكشف ولكنه لا يعترض على الصوفية الذين ساروا هذا المنهج من غير الوقوف على علم القال ، بل يعتقد أنه مع القول بضرورة الأخذ من قضية العقل كمبدأ للسلوك الصوفى من الممكن أن يلقي الله النور فى قلب الصوفى بحيث لا يحوجه إلى دراسة العلوم الظاهرية ، وبذلك لا يوجد لدى الصوفى الخلاء حتى يذهب إلى بعض الغلطات . ومنشأ قوله أنه يذهب إلى القول بعدم إمكان الإحاطة بأقوال الصوفية ، وإلى أن الصوفى له كلام لنفسه ومع نفسه لا لناس أجمعين حتى تحتاج إلى الفحص عن المحمل الصحيح الذى يقبله العقل العادى والفكر الواعى — وقد ذكر جلال الدين فى كتابه المثوى أن الفلسفى له ساحة محدودة لا يمكنه الخروج عنها ، وهى ساحة العقل ، وربما ينكر شيئاً هو موجود فى الحقيقة والواقع ، وعليه أن يعترف بقصوره العلمى وعدم إحاطته ، وليضرب رأسه بالحائط عندما يصدده التفكير عن الإحاطة ، وليعلم أن للماء

(١١) المقصد الأسمى للغزالي — بحث الدكتور محمود قاسم — المنشور فى كتاب (المهرجانات) ص ١٨١ .

وللتتراب كلاماً لا يسمعه الفلسفى ، وأن أهل القلوب والمكاشفات يفهمون كلام الجمادات فهماً صريحاً يعجز عنه إدراك عقول أهل الظاهر..

روى أن الرسول صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم سُئل عن معنى قوله تعالى : (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام) فقال : نور يقذفه الله فى القلب فيشرح به الصدر. فقل وما علامته ؟ قال : التجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود .

وبذلك يعتقد جلال الدين البلخى أن مبدأ الكمال هو الفيضان الإلهى ، بحيث يجعل الإنسان مستعداً لأخذ الأنوار.

وقد أدرك مولانا جلال الدين موقف العقل وذكر فى عدة مواضع ما يظهر منه أهمية العقل فى نظره .

ومنها :

مقاله فى المثنوى : إن العقل أعز من كل شىء وهو مفتاح حريم الدولة مصباح سرير الحشمة . إن العقل يهذى إلى الرشد . العقل يأتى بالنصر فى المعارك (١٢) .

و يقول فى موضع آخر من المثنوى :

كيف يمكن ألا نعرف أهمية العقل الذى نعرف به الله ونستدل بوجوده تعالى . العقل يرشدك إلى ما فيه صلاحك ، إن العقل يدرك تماماً الكون بما فيه من الأمور التى لا تتناهى وحركة السيارات وسكون الأرض بهذه الحالة التى ندركها بحيث صارت مدار العالم — إن العالم بما فيه من الأضداد — الماء والهواء والنار والتراب — وإن المصنوعات بأسرها تحتاج إلى صانع حكيم — خالق مدبر — الخالق الذى لا يحتاج إلى العلة ، إذ هو علة العلل . كيف لا ندرك أهمية العقل وهو المدرك للخير والشر — عليك أن تجعل من عقلك خليلاً يقول : (لا أحب الآفلين) إن انقلاب الثوابت والسيارات هو أكبر دليل على وجود قادر يفعل ما يشاء ، والموصل إلى هذا الدليل هو العقل .

(١٢) المثنوى — دفتر السابع — ص ٤٣٧ .

العقل يصل إلى أن الله الذى لا إله إلا هو منزّه عن العيوب .

أيها الأخ :

افتح عينيك لترى بنور العقل أن فى كل ورقة وفى كل حبة آثراً تدل على أنه واحد لا شريك له (١٣) .

وبعد ما يشرح العقل شرحاً وافياً يشير إلى ما كان للرازى من الاستدلال فى القضايا الكلامية و يقول :

رحم الله فخر الدين الرازى الذى كان موثقاً به فى علمه وأميناً . لقد استفاد فى قضية إثبات الله من العقل ، وليس هو وحده آخذاً من قدرة العقل ، بل كان عدة من العلماء آخذين بالعقل ، وأتوا بما هو ينفع فى الوصول إلى هذه العقيدة .

عليك الأخذ بدليل العقل ، أو اخرج بالدليل عن التقليد فى هذا الباب ، إذ ما لم تكن بريئاً عن التقليد لاتصير مؤمناً . كيف أعدك مؤمناً أيها الضرير ما لم تدرك الإيمان الحقيقى (بعقلك) ، وبعد ذلك يدعوا الله أن يحفظ إيمانه من الآفات عندما ينفصل عن القالب (الجسد) . (١٤)

وهذا الشرح للعقل يرشدنا إلى ما يريد عندما يذكر عن الرازى بأنه فلسفى واستدلالى ، ولا يعترف جلال الدين بالاستدلال بقيمة العقل ، إذ فى باب المعرفة

(١٣) المتنوى - دفتر السابع - ص ٤٤٦

أول اليب گریبى ار عمل حیرى یبستر کردگار آن آفریبى یبستر

(١٤) النص اليب الأول من منتصف القصيدة بدأ به بيان الرازى .

فجر رازى رحمة الله عليه آن آمر الله موثوق إلييه
اليب الأخير دار إيمان هم اى مادته أر شرح تسارح شیطانى بگناه

المتنوى - دفتر السابع - ص ٤٤٦ .

والكشف الصوفى يؤمن بالنور والجذبات بعيدة عن مدركات العقل ، وبذلك يهاجم العقل والآخذين بالدلائل العقلية من الرازى وغيره ، وعندما يصل إلى قضية الإيمان الاستدلالي وأهمية العقل لدى الناس يعترف بدور العقل فى ذلك الباب ويمدح الرازى لقيامه بوظيفته العقلية .

وهذا التوجيه لا يرد الاعتراض على مولانا جلال الدين الرومى بأنه كيف يأتى بالضدين ؟

كيف يهاجم العقل مرة و يؤيده أخرى ؟ وكيف يذكر عن الرازى بأنه ذو رجل خشبية لا توصله إلى ما يتمناه ، ومرة يصفه بأنه أمين وموثوق به ؟

و يرى بديع الزمان فروزانفر أن الدفتر السابع ليس من مؤلفات الرومى ، وقد ألفه بعض الناس بعد وفاته بسنوات . (١٥)

ومن جملة الأدلة التى ساقها أن هذا الدفتر يشتمل على ما هو ضد أقواله فى الأجزاء الأخرى ، كما أن هذا الدفتر يشتمل على مدح الرازى وبعيد أن يمدحه الرومى .

وقد ذكرنا رأينا فى ذلك الباب ، وهو قريب إلى الصواب ، إذ الرومى لا يعترف بالعقل ولا ينكره ، فمن الممكن أن يذكر عن الرازى المتمسك بالعقل المحض حينما يذكر عن العقل و يصف العقل .

و يذكر فروزانفر أن ضعف الأسلوب دليل آخر لعدم نسبة هذا الجزء إلى الرومى .

وقد حققنا هذا فى الباب الرابع بعض الشيء فلا نعيده ، لاسيما فى بحث نظر الرومى حول العقل .

(١١٥) رسالة در تحمىس أحوال ورنديكاشى (فى تحقيق حياة) مولانا جلال الدين محمد مشهور به مولوى — تأليف بديع الزمان فروزانفر — ص ١٧١ — ١٧٢ .

نرى جلال الدين البلخي يدرك تماماً ما للعقل في ساحة الإفاقة من التأثير في الاستدلال والوصول إلى الحقائق ، وينكر قيمة العقل في ساحة السكر والجذب ويترك العقل وراء الحجاب .

يقول في موضع آخر من كتابه المثنوى : « العقل الواصل والعقل الضال كلاهما يطلق عليه العقل ، ولكن فرق بين العقل والعقل ، فإن العقل الذي وصل إلى التصديق بوجود الله غير العقل المنكر لوجود الله » و يذكر في تلك القضية ما يذهب إليه المعتزلة من عدم الفرق بين العقول ، ويشتمل كلامه على الرد الضمني على هذا المذهب إذ يقول :

« عليك أن تعرف تفاوت العقول ، فالفرق بين العقول كالفرق بين السماء والأرض .

إن من العقل عقل يضيء الدنيا كالشمس ، وعقل أقل من الشهاب ، عقل له نور مثل نور الكوكب ، وعقل كأنه هو المسك والخلق عطره — العقل الكل والنفس الكل — (يريد به العقل الكامل والنفس المطمئنة) من رجال الله ، ولا نحسب العرش والكرسي مفارقاً عن مثل هذا العقل .

إن العقل هذا مظهر لإرادة الحق — اطلب الحق منه لا من غيره ، العقل الجزئي أساء سمعة العقل — إذ العقل الأول وصل إلى المخدمية لخدمته . والعقل الثاني كان يطلب أن يكون مخدوماً فلم يصل المطلوب . العقل الثاني ، (المعجب بنفسه) غرق في الماء كما غرق فرعون » .

ويذهب بذلك إلى تفاوت العقل الذي سماه العقل الكل والعقل الذي سماه العقل الجزء . (١٦)

(١٦) المثنوى — دفتر الخامس — ص ٢٨٦ .

و يأتى إلى دراسة العقل مرة أخرى حينما يسوق الكلام حول البعث ، و يظهر رأيه فى قضية البعث والنشور بأن العقل المدرك الواعى يعرف ذلك تماماً ، والعقل الضعيف ينكر البعث و يقول :

عليك أن تعترف بأن العالم له مأمّن ولا تسمع قول المنافق الذى يقول : ليس له أى مأمّن . إن المنافق يستدل على ذلك بقوله : لو هناك أمور سوى المحسوس لكننا ندركها ، وإذ ليس الإدراك فليس الوجود .

إن الطفل بحاجة لحكاية العاقل له ليدرك الحقائق . كما أن العشق لا ينقص كماله بعدم إدراكه .

إن يوسف النبى كان ذا حسن وجمال ولكن إخوته لم يدركوه ، أدركت عين موسى حقيقة العصا ولكن المنكرين لم يدركوها . عين السرفى جدال مستمر مع عين الرأس . إن هذه القضية ليس لها انتهاء . (١٧)

ومما يجب ذكره أن العقل الذى يجعله الرومى (رحمه الله) موصلاً إلى النتيجة فى باب الكلام وإلى المشاهدات الصوفية فى قضية التصوف يضاهى العقل الذى يذكره الحكماء فى المرتبة الرابعة ، إذ يذهبون إلى أن مراتب العقل أربع :

١ — العقل الهسيولانى — وهو قوة واستعداد محض — ليس فيه جانب الفعلية كما للأطفال ، فإنهم ليسوا أهلاً للعقل المدرك بالفعل ، إذ عقولهم استعدادات لاتصلح للإدراك فى هذه المرتبة ، وفرق بين العقل فى هذه المرتبة وبين الشعور للحيوانات ، إذ العقل له استعداد بخلاف ما للحيوانات . ونسب إلى الهيولى الخالية عن الصور ، إذ العقل فى هذه المرتبة لا يقبل أى نقش قبول التعقل والإدراك الكامل .

(١٧) المشوى — الدفتر الخامس — ص ٣٤٥ .

البیت الأول : هم درین عالم بدان که مأمیسب از منافق کم سنوکه کمت نیست

٢ — العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات ، وهذا العقل يدرك الجزئيات حسبما يقتضيه إحساس صاحب العقل ، فلا يدرك كل الضروريات ، إذ بعض الضروريات لا تكون مدركة للأكمه مثلاً ، والعقل في هذه المرتبة إذا حصلت له شروط الإدراك للجزئيات إدراكاً ضرورياً يكون مدركاً بالضرورة .

٣ — العقل بالفعل الخارج عن مرتبة الاستعداد وهو عندهم عبارة عن ملكة استنباط النظريات من الضروريات ، بحيث إذا أراد العاقل استنتاج النظرى من الضرورى يمكنه ذلك .

أو عبارة عن حصول النظريات بحيث يكون العقل قادراً على استحضارها من غير فكر ، وذلك إذا حصل للمدرك ملكة نفسانية يقوى بها على هذا الاستحضار .

٤ — العقل المدرك للنظريات بحيث لا تغيب عنه ، واختلف الحكماء في وجود هذا العقل هل هو في الدنيا ؟ أم في الآخرة ؟ وهل يمكن للإنسان الوصول إلى هذه المرتبة أم لا ؟ وهل الكسب العلمى يجعل الإنسان بحال تصير مشاهدة المعقولات ملكة له فتكون كالبرق اللامع أم لا ؟

ونترك الحكماء في اختلافهم وندخل مع الرومى ساحة دراسة العقل ، فهل العقل الذى يعترف به هو العقل الذى يقول به الحكماء أم غيره ؟

ويظهر من كلامه أنه متفق مع الحكماء في المراتب الثلاث ، ويختلف معهم في المرتبة الرابعة ، إذ إن الحكماء لا يتعرف أكثرهم بوجود هذه المرتبة في الدنيا بل في الآخرة (عند المعترفين بالحشر) ، وهذا الاختلاف هو في وجود العقل بهذه الصفة لا في تعريفه ، وبذلك يمكن القول بأن مولانا جلال الدين البلخى يعترف بإمكان وجود هذا العقل ، بحيث يكون إدراكه الضرورى بنور المشاهدات الصوفية ، هذا إذا أردنا بالمعقولات واستحضارها في هذه المرتبة المعقولات التى يمكن استحضارها للمدرك إمكاناً عادياً ، وأما المعقولات كلها التى من شأنها أن تدخل في إطار الإدراك و يكون الإمكان في هذا الباب أكثر من الإمكان العادى فهذا العقل ليس له وجود في

الدنيا ، و يعترف بعدم وجوده الرومى وكثير من الحكماء ، فلا فرق بينه وبين الحكماء فى عدم وجود هذا العقل فى الدنيا .

أما فى الآخرة فيمكن وجوده نظراً إلى استمرار المشاهدة وعدم الغياب (١٨) والتكليف عند الرومى غير التكليف عند المتكلمين ، إذ التكليف الذى نذكره فى الشريعة و يدور على العقل هو العقل الذى جعله الحكماء فى المرتبة الثانية وأطلقوا عليه العقل بالملكة ، وإلى هذا الحد يذهب الرومى معهم ، ولكن التكليف الصوفى عنده يغير ما هو المعروف عند الناس من التكليف ، إذ يجعل للصوفى حالة لا يمكنه أن يشتغل فيها بغير الله ، فهو يجعل التكليف للسالك التبرؤ عما سوى الله ، تمشياً مع ما هو المعروف عند أهل التصوف : « حسنات الأبرار سيئات المقربين » .

وبذلك يكون التكليف للسالك أشد وأعمق من التكليف للعاديين ، ولا يجوز له ما يجوز لغيره ، وينقلب أمرا حل والحزمة فى هذه المرتبة لا بالنظر إلى أصل ماهية الحلال والحرام بل بالنظر إلى حال المكلف .

وذكر الإمام الأشعرى أن العقل هو العلم ببعض الضروريات — وهو الذى ذكرناه فى المرتبة الثانية — والمعتزلة فى تفسيرهم العقل بالعلم يضيفون شيئاً آخر هو :

العلم بحسن الحسن وقبح القبيح ، ذاهبين إلى ما هو معروف عندهم . والشيخ الأشعرى يجعل العقل عين العلم لعدم الانفكاك بينهما ، إذ يمتنع أن يكون عالم لا عقل له أو عاقل لا علم له .

والقائلون بمغايرة العلم للعقل يقولون : إن عدم الانفكاك لا يدل على الاتحاد ، إذ التلازم أيضاً يفضى إلى عدم الانفكاك ، مع أن المتلازمين لا يعتبران شيئاً واحداً . (١٩)

(١٨) انظر المواقف للإيجى — الجزء الثانى — ص ٢٠٥ .

(١٩) الإمام الرازى من العائلين بالمغايرة والتلازم حياً ، وحواز الانفكاك حياً آخر انظر الجزء الثانى من المواقف للإيجى — ص ٢٠٦ .

وأيضاً لا نسلم بعدم الانفكاك كلياً ، إذ النائم عاقل وليس بعالم في وقت نومه
لوقوع الاختلال في الآلات .

أما الرومى في مدرسته الصوفية فيجعل التلازم بين العقل والعلم بحيث لا يمكن
الانفكاك بينهما ، إذ لا يعترف بأن نوم الواصل (في تعبيره) نوم يزيل إدراكه ، بل هو
غفلة بسيطة يمكنه الإدراك مع هذه الغفلة بواسطة نور القلب و يقظة النفس المطمئنة
(حسب تعبيره) . (٢٠)

وتلك التعبيرات التصوفية التي لا ندركها في ساحة البحث الاستدلالي هي التي
جعلت الصوفية في ناحية والباحثين في ناحية أخرى ، وقد أشرنا إلى ذلك في موضعه .

وقوله بهذا العقل الذاهب مع عقول الفلاسفة إلى منتصف الطريق وتفردته في
الطريق الصوفى يظهر من أقواله حول العقل والنفس والعلم والإدراك في
مؤلفاته . (٢١)

(٢٠) أنظر ص ١٠٠ من الجزء الأول للمثنوى و ص ٨٥ من الجزء الثانى للمثنوى ، ومحتة حول العمل في سائر الأجزاء .

(٢١) من تلك الأقوال أقواله في المثنوى :

الدفتراول :

- ١ - السب ١٠٦٥ - وسعده يقول . العقل في الأول معلم للبرء ، ولكنه بعد ذلك يصح تلميذاً له (يريد به حال وصول المرء إلى الكمال الروحى) - ويقول أيضاً :
إن العقل مثل حسريل له حد لا يمكنه التحاور معه ، ولكن الروح تطير إلى مايساء (بقوة العادة والرياضة والطاعة) .
- ٢ - البيت ١١٠٩ - وكم من عوالم تصل إليها تحارة العقل - وما أوسع المدى الذى تمتد إليه محار الفكر (يريد ذكر قيمة العقل)
- ٣ - ١٥٠٠ - ١٥٠٦ - هذا يحب العقل - السحت العقلى ولو يكون ذراً يختلف عن البحث الروحى - البحث العقلى له مقام والروحى له مقام آخر وقوام آخر .
- إن عمر (رضى الله عنه) كان صفيهاً لأنى الحكمة (أنى جهل) وبعد الانطلاق من العقل نحو الروح صار أنوالحكمة أما جهل وعمر صحابياً . ومحت العقل متصل بالأثر والسب ، ومحت الروح بالعجب وأعجب العجب .
- ٤ - ١٩٨٢ - ١٩٨٥ - يستسى عمل العائش بلا رقيب إذا كان غير مدرك للإلهام ، وناقياً مع ذاته - العقل الحرئى =

فالمعاني التي تحملها أقوال الشيخ الرومي — رحمه الله — فيما يتعلق بالعقل والنفوس والروح واضحة ، ومرتبطة بعضها ببعض ، وفي أقواله دعوة إلى النظر والتأمل في وظائف العقل وموقفه من الروح — ولا شك أن بعض أقواله تتطلب الدقة ، لا سيما إذا سيقست في بيان المعارف الإلهية وموقف العقل منها ، والأقوال التي تدعو إلى الفناء والانخلاع عن الوجود الذاتي وإنكار قيمة العقل في باب الفناء .

ولا شك أن شرح الصوفى للمقولات الصوفية المعروفة بالطريق المعروف عندهم ينير الطريق أمام الباحث ، ولكن شرح الصوفى نفسه لقوله هو يورث التوضيح الكامل . . . وبذلك ندرك ما للرومي من أهمية قوله في ذلك الباب ، إذ هو يشرح كلامه بنفسه ، ولكن من غير أن يراعى الترتيب ، فثلاً الكلام الذى أورده في الجزء الأول (الدفتر الأول) ربما تجد له شرحاً وتأويلاً في الأجزاء الأخرى ، وبذلك نرى من الضروري دراسة آرائه حول الموضوعات الصوفية والكلامية في كل مؤلفاته .

= يسكر العشى وإن تظاهر أهل السر أنه دكى عالم ، ولكن ليس متمى الداب ، المَلَك إذا لم يكن معنى الذات فهو شيطان (يريد الفرق بين الملك والشيطان بأن الأول ليس له أنانية ، والآخر له أنانية)

٥ — ٢١٢٧ — ٢١٥٤ — الاستدلال للعقل لا للروح ، وفرق بين الدهاب بعصا العقل وعصا الروح — المعجزات تأتي ، إذ العقل باستدلاله لا يعمل كلام الرسول ، كل معقول يدركه العقل لا حاجة في إثباته إلى المعجزة — الطريق السرى الذى يحسه العقل غير معقول فإن قلوب السعداء تقبله من غير تردد .

الدفتر الثانى :

١ — ٢٠ — ٢٦ — العمل والنفس :
العمل باتحاده بالعمل الآخر راد بوره — والنفس ماتصالها بنفس آخر راد ظلماتها .

الدم مع العلم يمطة . حسك الحماسى يطلق مسرعاً نحو المعرب ، أما حسك الذى يثير الدم فيتوحه نحو المشرف .

٢ — ١٠٦٦ — ١٠٦٨ — آلاف العفول تجد نفسها أسارى .

٣ — ١١٨٢ — ١١٨٧ — العفول ضعيفة في إدراك الكيف ، تتلقى الروح حملها من روح الروح .

٤ — ١٤٣٦ — ١٤٤٦ — إنه من عار العمل العسى الذى يفسد البدن أنه ذهب متعمداً وأصبح محزوناً — سارع إلى قتل بصرة نمسك حتى يعدو روحك المستريحاً واعياً (يريد بذلك الإشارة إلى قصة سى إسرائيل التى حاءت في القرآن) .

(وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها) [سورة البقرة ٧٢]

٥ — وكذا الأبيات . ١٥٤٨ — ١٥٤٩ — ٢٣٢٤ — ٢٣٢٦ — ٣٢٥٤ — ٣٢٦٤ .

وكذا كلامه حول النفس والعمل والروح والحس في أكثر من مائة موضع في الأجزاء ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ والجزء السابع ، إذا كان الثابت انتسابه إليه

ومن أهم الموضوعات التي تحتاج إلى المقارنة بين أقواله للوصول إلى ما يريد ، موضوع العقل وصلته بالروح والنفس ، ومعرفة درجات العقل ، ومراتب النفس إلى غير ذلك . والمتتبع مؤلفاته يجد شرحاً وافياً لذلك ، و يدرك أن أكثر كلام الرومي حول العقل يطابق منطق الناس . والباحث المتعمق يجد الرومي يريد أن يتحدث إلى الناس ، و يكون بعيداً عن الإجمال — ولا يريد أن يكتّم شيئاً يمكن التحدث به ، وأما الأسرار والرموز التي يشير إليها فإنه يصفها في محلها ، بحيث لا يناقض كلامه المفهوم والدال على المعنى من غير أى تأويل .

وبذلك نجد الفرق بينه وبين ابن عربي ، إذ إن كثيراً من كلام ابن عربي خارج عن نطاق المفهوم ، بخلاف كلام الرومي ، لاسيما حول العقل والمعقولات ، وما ينسب إليها .

ويقول ابن عربي :

« نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن في مقامنا » و يقول الشاذلي تعليقاً على هذا الكلام :

« ... فخوض غير العارفين له مثل ذلك ، ضرر عليهم في دينهم وعقائدهم ، فلا يليق ذلك إلا بالعارف المتمكن » .

ويقول ابن عربي :

« أصل منازعة الناس في المعارف الإلهية — والإلهية الربانية — كونها خارجة عن طور العقل ، ومحيثها بعيداً عن غير عقل ونظرومن غير طريق العقل ، فتنكرت على الناس من حيث طريقها فأنكروها وجهلوها ، ومن أنكر طريقاً من الطرق عادى أهله ضرورة ، لاعتقاده فساده وفساد أهله » . (٢٢)

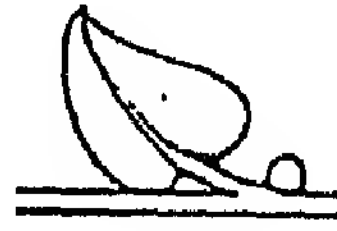
وأما الرومي فيحاول أن يدخل ساحة الناس ويجلس معهم ليخاطبهم و يقول لهم :

(٢٢) نقلاً عن الأدب الصوفي — تأليف عبد الكريم الخطيب — ص ٤٥ .

تذوقوا الباطن قليلاً واجعلوه مزيجاً بالظاهر . ولا يريد أن يكون في ساحة بعيدة
عن عقول الناس ، و يريد أن يأتي بكلمات واضحة في مدلولها لا يكون فيها خفاء .
ومما يدل على ذلك أنه يأتي بقصص معروفة لدى الناس ، ليحببهم ببعض تلك
القصص و يرشدهم إلى ما هو الحق لكل مسلم .

ودأبه في أمر العقل ينادى بما هو المطلوب عنده في مؤلفاته من التوضيح بمستوى
الناس .

وفي إيراد القصص والحكايات يذهب إلى ما يعتقده مرشده — شمس تبريز — من
أن الحكايات تقرب الموضوعات إلى الأذهان ، وهذا نص كلامه :
إيراد المطالب على صورة القصة للعلم ولدفع الملل . (٢٣)



(٢٣) انظر كتاب حط سوم (الحط الثالث) — تأليف دكتور ناصر الدين صاحب الزمانى — طبع طهران —
ص ٣٢٧ .

الفصل الرابع

أهم آرائه الكلامية

لا شك أن دراسة العلوم والاشتغال بالتدريس وتأسيس الحلقات العلمية لها أثر كبير في التعمق ، لاسيما التعمق حول القضايا الكلامية ، ولا يخفى على الباحثين أن العصر الذي عاش فيه جلال الدين الرومي كان عصراً اشتهرت فيه آراء الفرق من : المعتزلة ، والمشبهة ، والمرجئة ، والخوارج ... وغيرهم من الفرق ، وأن البلخي بطبيعة البيئة درس تلك الآراء دراسة عميقة طلباً للحقيقة .

روى أن الإمام مالكاً رضي الله عنه — المتوفى سنة ١٧٩ — سئل عن معنى قول الله عز وجل : « الرحمن على العرش استوى » فغرق وأطرق وصار ينكت بعود في يده الأرض ثم رفع رأسه فقال :

الكيف منه غير معقول ، والاستواء منه غير محصور ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . وكان الإمام يقول : إن من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ، وإن العلم ليس بكثرة الرواية ، وإنما هو نور يضعه الله تعالى في القلب . وهذا يدل على أن السؤال حول ما يتعلق بالقضايا الكلامية ظهر من عصر الإمام مالك ، بل قبله ، فكان من ضرورة كل صوفي فقيه أن يتعمق في القضايا الكلامية ، وهذا التعمق من ضرورة

التفقه والتصوف ، ولذلك نرى مؤلفات جلال الدين البلخي مملوءة بالقضايا الكلامية والأجوبة عن أسئلة السائلين . وقد ذكرنا الفرق بين الإرادة والرضا عنده فيما سلف .

وبذلك ردّ على القدرة والجهمية إذ يقولون إن مشيئة الله وإرادته ومحبه ورضاه سواء ، والفرق بينهم وبين المعتزلة في تلك القضية أن المعتزلة يؤمنون بحرية الإرادة الإنسانية ، فالله ليس خالقاً لأفعال العباد ، ولكنّ جهماً يرى أن الله يشاء كل شيء ويريده ويحببه ويرضاه ، ولا يفرق بين المشيئة والمحبة ، وقد أثبت الشاعر الصوفي جلال الدين البلخي أن الإرادة غير الرضاء . (٢٤) ومثله بأمثلة لانطيل الكلام بذكرها مرة أخرى ، ويعتقد أن الشر بإرادة الله لا برضاه ، وأن العبد ليس مجبوراً محضاً ، وإلا يرتفع التكليف ويكون العقاب ظلماً من الله (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) ، إذ هذا العقاب عقاب المجبر ، فإذا أمعنا النظر في باب الكلام عند البلخي نعرّف أكثر بحوثه التصوفية على إشارات ورموز إلى قضايا كلامية هامة .

وذكر لنا البلخي نظريته في المعرفة ويجعل معرفة الصفات والنعوت مقدمة لمعرفة الذات ، ووسيلة للفناء ووحدة الوجود ، بحيث يجعل للعارف ثلاث مراحل ، مرحلة هو هو ، والله الله ، فعليه أن يتعمق في صفاته و يأخذ بآية : (ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقنا عذاب النار) وبعد هذه المرحلة مراحل أخرى تنتهي إلى محو الذات وإلى الفناء ، وبذلك يجعل ما هو من القضايا الكلامية (معرفة صفات الله) مقدمة للعرفان ووسيلة إلى الفناء ، ويعبر بتعبيرات منها : أن العاشق ميت والحى هو المعشوق ، وأن بقاء المشهود بعد سقوط الشهود ، فتسقط الشهادات وتبطل العبارات وتفنى الإشارات و يكون العارف حينذاك حاضراً مع الحق غائباً عن غيره ، وهذا هو كمال التوحيد عنده .

والبلخي هنا يقظ تمام الیقظة في نفيه كل صيغ الحلول أو الاتحاد أو الامتزاج ، فالتوحيد عند جلال الدين البلخي ينقسم إلى : توحيد العامة وتوحيد الخاصة وتوحيد

(٢٤) فيه ما فيه — ص ٥٠ ، و المتنوى — الدفتر الثانی — ص ٢٧ .

خاصة الخاصة . أما توحيد العامة فطريقه المعرفة الاستدلالية بالنظر والفكر وبراهين العقل ، وأما توحيد الخاصة المتوسطين فهو الذى يثبت بمعاينة حقائق المكاشفة والمشاهدة ، وتوحيد خاصة الخاصة هو التوحيد القائم بفناء الذات ونفى الغيرية والاستغراق فى ذلك . (٢٥)

و يعتبر المرحلة الأولى — وهى توحيد العامة — مبدءاً وأساساً لسلوك العارف ، وذلك بإسقاط التفريق بين الذات والصفات ، يسموه العارف إلى مرحلتين : مرحلة توحيد الخاصة ، ومرحلة توحيد خاصة الخاصة .

والعشق الذى يعتقده البلخى يبدأ من مرحلة محبة قطع الوسوس باتباع الشريعة ليصل به السالك إلى مرحلة إثارة الحق على غيره ، ثم إلى المحبة بالفناء ، وهنا يصبح المرید مراداً فى معرفته المتكاملة وهى مرتبة وصل الخلق بالحق لمعرفة الحق وتوحيد الحق وبذلك يبدأ مما بدأ به المتكلمون ، ولكن ينتهى إلى ما لا يصل إليه كل متكلم ، بل متكلم عارف قطع الطريق ووصل إلى المقصود وأزال عن طريقه الحجاب .

والصلة بين التصوف وعلم الكلام فى تصوف جلال الدين البلخى وبعض الصوفية أمثال الغزالي والهروى تظهر فى التقارب والتشابه الشكلى بين موضوعات دار حولها البحث الكلامى ، وموضوعات تصوفية تعمق فيها أهل التصوف ، وبعبارة أخرى أن البحث حول الصفات والتنزه والجبر والاختيار وحرية الإرادة ورؤية الله فى علم الكلام تسبب فى البحث عن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود وغيرها من القضايا التصوفية ، إذ ما لم نعرف معنى التنزه لا يسع لنا البحث حول نفى الحلول وبذلك يصح أن نعبر عن الزهد بأنه تلميذ العقائد ، وأن علم العقائد هو الفقه الأكبر حسب اصطلاح الإمام الأعظم أبى حنيفة ، كما أن علم الفقه يحتاج إلى علم الكلام ، وقد ذكر الإمام فخر الدين الرازى أن الآيات الواردة فى الأحكام أقل من ستمائة آية ، وأن البواقى فى بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان . (٢٦)

(٢٥) المشوى — الدفتر الأول — ص ٣٠ ، وشرح المشوى للكفامى — ص ٥٠ .

(٢٦) تفسير المحرر الرازى — آيتا ١٩ ، ٢٠ من سورة البقرة .

وذلك سوى القصص والأمثال ونذكر الأثر الخطير لعلم العقائد في خلق النظريات التصوفية وبعد هذا نقول : إن الترتيب الطبيعي بين علمي الكلام والتصوف — وإن شئت نقول : بين المتكلم الساذج والصوفي المتكلم أو المتكلم الصوفي — أن يكون البدء من الكلام والانتهاى إلى التصوف بما فيه من المراحل المعروفة لدى الصوفية ، وبذلك نذكر موقف جلال الدين البلخي ، والفرف بينه وبين الصوفية الذين لم يمارسوا هذا الطريق ، بل ادعوا التصوف من غير أن يعرفوا أسرار علم الكلام ، ونحن لاننكر العرفان لمثل هؤلاء ، ولكن لا يعتبر هذا العرفان معرفة علمية يستفيد منها الصوفي ويعلمها للآخرين ، بل يكون تواجداً محضاً في قلب الصوفي غير وارد إلى لسانه ليعبر عما في قلبه بغية انتفاع الآخرين به ، وأما الصوفية الذين دخلوا إطار التحقيق والنقد والبحث والنقاش قبل دخولهم ساحة التصوف ، فإن تصوفهم يعتبر نوراً يضيء الطريق لهم ، ويتعدى للآخرين بالتعلم والإفادة والاستفادة والإفاضة والاستفاضة ، ونرى صوفينا البلخي من قادة الفكر الصوفي في هذا الباب ، إذ بتأليفه المشنوي وغيره من المؤلفات أنار الطريق للآخرين بتحقيقات علمية لها قيمتها في ميادين العلم ، إن السلوك التصوفي إذا خرج من إطار التصوف المحض والسلوك الذي يعتبر غير متعبد إلى علوم أخرى يأخذ موقفه في ميادين العلم بحيث يتوجه إليه الناس بقلوبهم .

من هنا نذكر أهمية أقوال صوفينا الجليل جلال الدين البلخي ، إذ لم يترك تصوفه في المسير الجاف ، بل مزجه بعلم الكلام وعلوم دينية أخرى أهمها علوم التفسير والحديث والفقه ، ولم يتسامح مع الفلاسفة المنحرفين الذين يتفلسفون في المبادئ العقيدية ، بل رد عليهم وأعطى التحقيق حقه في ذلك ، كما لم يتسامح مع الذين لا يفرقون بين الحلال والحرام ، وفي كل ذلك جانب التعصب ، إذ أيد الآراء الفلسفية التي لا تخالف روح الإسلام ، وكما أن العطار يؤكد أنه لا بد للسالك على أية حال من دليل ، إذ يقول في كتابه منطق الطير :

إن من قطع الطريق بغير دليل تعرض للوقوع في الشَّرِك ولو كان أسداً ، ولن يسير الأعمى بغير قائد . (٢٧) يؤكد صوفينا بأن السالك مهما كانت إرادته وهمته في السلوك

(٢٧) منطق الطير لمرید الدین العطار — ص ٧٢ .

عليه أن يتنبه في كل حال و يطلب ما يستند إليه ليكون على اطمئنان كامل فيما يطلبه
من الوصول إلى الحقائق ، و يؤيد الدليل الذي يورث اليقين والاطمئنان ، و يرد على
أهل التقليد الذين لا يهتمون بالتعمق إذ يقول :

فئات الألوف من أهل التقليد والظاهر قد أوقعهم الوهم في الظنون ، فكل ما لهم
من تقليد واستدلال قائم على الظن . (٢٨)

و يترك الدليل الذي يورث الوهم ولا يوصل إلى اليقين إذ يقول :

لوم يرحمك الله و يتفضل عليك لكسر عليك عصا استدلالك .. فما هذه العصا ؟

إنها القياسات والأدلة .. ومن وهبها للناس ؟ إنه المبصر الجليل ، لقد أعطاك
العصا لكي تتقدم بها (نحوه) فيا حلقة العميان ماذا أنتم فاعلون ؟ ألا فلتحضروا
بينكم مبصراً هادياً ، ولتعتصموا بحبل من وهبكم العصا ، لا تكن كالذين ظاهر
ألفاظهم التوحيد والشرع ، وأما باطنها فهو كالخبز الذي حوى حبواً تصرع
الإنسان . (٢٩)

و يشير الى قضية القدر مرة أخرى في قصة غواية آدم بإبليس ، بحيث نسب آدم
عليه السلام زلته إلى نفسه في قوله : ربنا ظلمنا أنفسنا . ونسب إبليس زلته إلى الله في
قوله : بما أغويتني . و يقول : قال الله تعالى لآدم : « يا آدم ألم أخلق فيك هذا الجرم
وتلك المحن ؟ ألم يكن هذا تقديري وقضائي ؟ فلماذا أخفيت ذلك وقت اعتذارك ؟
فقال آدم : لقد خشيتك فلم أتخل عن الأدب . فقال الله تعالى : « وإنى أيضاً من
حفظت لك أدبك ، فمن راعى الاحترام ظفر بالاحترام » فيا أيها القلب ، إليك مثلاً
تعرف به الجبر من الاختيار : اليد التي تهتز من الارتعاش واليد التي تهزها أنت من
مكانها ، فلتعلم أن الاهتزازين كليهما من خلق الله ، لكنه ليس من المستطاع قياس
أحدهما على الآخر .

(٢٨) المشوى الدعتر الأول آيات ٢١٢٥ - ٢١٣٠ .

(٢٩) المشوى / ٢١٥٠ .

إنك لتندم لأنك قد هزرت يدك ، ولكن كيف يكون الرجل المرتعش نادماً؟ (٣٠) فإذا تتبعنا مذهب جلال الدين البلخي الكلامي وصلته بمدرسته الصوفية وجدناه امتداداً لما عليه أهل السنة والجماعة ، وبالتالي مذهب الأشاعرة في قضية الجبر والاختيار ، وأثبت الصلة بين السلوك الصوفي وآرائه الكلامية ، وهاجم الفلاسفة الذين ينكرون الحشر والنشر ، وبما أنه درس الآراء الكلامية حال نضجها ، وكان على علم بما دار بين الفرق المختلفة في البلاد الإسلامية ، وأسس حلقة علمية بقونية تدرس فيها العلوم الإسلامية ، وكان في أول أمره مدرساً ، أشار في مؤلفاته إلى قضايا كلامية لها أهميتها في المدارس الإسلامية ، ولا شك أن هذا يحدد مكان التصوف من علم الكلام ، ومكان علم الكلام من التصوف ، كما يحدد تطور هذين العلمين بعد وفاة البلخي ، والجديد الذي أضافه في مؤلفاته الرد الصريح على بعض الفرق في آرائهم التي تخالف روح العقيدة الإسلامية ، منهم الكرامية القائلين بأن النبوة والرسالة ليست هي المعجزة ولا الوحي ولا العصمة ، وينتهي رأيهم إلى القول بالتجسيم والتشبيه ، وقد ذكر الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ما يثبت أن مذهب الكرامية مذهب فلسفي باطل . (٣١)

وقد ذكر الرازي في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين) أن الكرامية يتشابهون جميعاً في اعتقادهم : أن الله جسم وجوهر ومحل للحوادث ، ويثبتون له جهة ومكاناً ، وذكر الاسفرائيني أن الكرامية يرون أن الله جسماً له حد واحد من الجانب الذي ينتهي إليه العرش ، ولا شك أن الصوفي الباحث الذي درس آراء عصره لا يسكت عن البحث حول عقائد الناس ، وقد أثبت السلمي :

أن العلوم عند بعض الصوفية ثلاثة : علم بالله ، وعلم من الله ، وعلم مع الله ؛ فالعلم بالله معرفة صفاته ونعوته — والعلم من الله علم الظاهر والباطن والحلال

(٣٠) المشوى أبيات (١٤٨٠) وما بعد .

(٣١) يقول السستاني في دائرة معارفه : اس كرام أبو عبد الله محمد بن كرام مستدع من أثناء القرن الثالث الهجري ، إمام الكرامية ، ولد في سحستان ، وحج إلى مكة ، ثم ورد نيسابور ، ولما طهرت بدعته حسبه طاهرين عبد الله ثم تخلص ، فترك نيسابور ورحل إلى الشام ، وكاتب له عودة فحسه محمد بن طاهر ، وأخيراً هاجر إلى القدس عام ٢٥١ هـ واستمر بها حتى مات ٢٥٥ هـ — السستاني دائرة المعارف ج ٣ — ص ٤٧٨ .

والحرام والأمر والنهي في الأحكام ، والعلم مع الله علم الخوف والرجاء والمحبة والشوق . (٣٢)

وهذا يدل على أن العلم الأول أول الطريق ، ويذهب منه الصوفى إلى ما يذهب إليه ، وهذا ينطبق تماماً على المنهج الذى نهجه جلال الدين البلىخى ، إذ بعد البحث عن العقائد والعلوم التى ترشدنا إلى الحلال والحرام بدأ بالعلم مع الله والقضايا الكلامية الهامة التى ذكرها فى مؤلفاته وبحوثه — منها :

(١) قضية الإيمان : فإنه ذكر الإيمان مراراً وأيد العقل الذى يرشد صاحبه إلى الإيمان والنور (حسب تعبيره عن الإيمان بالنور والكفر بالظلمة) وأثبت أن الإيمان الاستدلالى بعد الممارسة فيما يطلبه الإيمان يصل إلى عين اليقين والمشاهدة الصوفية .

ويعتقد أن للمؤمنين فيما بينهم اتصالاً فى عالم القديم ، وبذلك يعتبر إيمان المؤمنين كلهم واحداً والتعدد ليس إلا فى أجسامهم ، وأما أرواحهم النورية (يعنى به الإيمان) فواحدة ، وبذلك يجعل أصل الإيمان واحداً بجوهره وذاته ، والفرق فى اللمعان ، إذ المؤمن المطيع لإيمانه لمعان ونور أكثر كيفية من لمعان المؤمن العاصى ، وبذلك يؤيد مذهبه (مذهب أبى حنيفة) بأن مرتكب الكبيرة لا يخرج عن أصل الإيمان ، ويرد على معتنقى مذهب الاعتزال القائلين بالمنزلة بين المنزلتين ، وقد حققت المذاهب فى الإيمان فى كتاب (أبوحنيفة المتكلم) . (٣٣)

ويدخل البلىخى إطار البحث عن الإيمان مرة أخرى إذ يقول : إن الإيمان يظهر أثره بالقول تعبيراً عما فى الضمير ، ولا تكن غافلاً عن أثر الإيمان على جسم الإنسان ، وإن كان تعلقه الأول بالروح ، إذ الجسم بسيره تحت سلطة العقل لا يخلو عن التأثير بهذا النور الإلهى — ويضيف قائلاً :

(٣٢) طلماب الصوفية للسلى ص ٢١٢ — ٢١٦ .

(٣٣) المطوع بالقاهرة سنة ١٩٧١ عن طريق المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

إن الإيمان والهوى على طرفى التضاد ، إذا قوى أحدهما يضعف الآخر ، وعلى المؤمن أن يقوى الجانب الروحى و يقفل به باب إغواء الهوى . وإن الشيطان بوسوسته يدخل من طريق لا تفكر أنه يتسلل عن هذا الطريق ، وعندما تظن أمنك من هذا الطريق الذى تحسبه طريق الأمن والصفاء إذ بهذا العدو اللعين يدخل فى أمرك ويفسد حالك ، وليكن إيمان المؤمن عن قلب صادق وعقيدة كاملة لا يريد به الخبز ، إذ لا يخفى ما هو الفرق الكامل بين قول القائل الجوعان : الله جل جلاله يريد به الانتفاع المادى ، وبين قول المتقى الذى يطلب الله عن قلبه وروحه يتذوق بالأذكار ويجعل ذكره نوراً لإيمانه .

إن الإيمان بنور العرفان أولى مائة مرة من إيمان من يعرف الله باللفظ ، إذ روح الإنسان لا تقتنع بالتواتر بل بالإيمان الذى ينبع عن اليقين القلبى — ويشبه النفس الأتمة بالأصبع الذى تضعه فوق عينيك ، فإنه يمنع الرؤية ولا تقدر أن ترى الأشياء بنور البصر ، وحينما تحصل لك الحالة هذه فلا معنى لعدم الدنيا ، بل الحقيقة أنه حال بينك وبين الرؤية حائل .

إن الإنسان برؤية قلبه يعتبر إنساناً ، فإذا لم يتيسر له أن يرى برؤية قلبه ولا أن يرى الحبيب فهو أعمى ، الميم والواو والميم والنون (مؤمن) ليس اسماً للتشريف ، بل المناسب أن يكون لهذا الاسم مصداق حقيقى وتعريف أصلى يقتضيه الواقع . (٣٤)

وإن نظر المؤمن بفراصة إيمانه — كما ورد فى الحديث الشريف : اتقوا فراصة المؤمن فإنه ينظر بنور الإيمان — يتوقف على التحقق القلبى بحيث يكون مورداً للأنوار .

إن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم أشار إلى أن الله لا يسعه السماء والأرض ولا العرش والكرسى ، ولكن يسعه قلب المؤمن — ينظر إلى آخره وعاقبته ولا يتوجه إلى محل طعامه حسبما يعبر عنه به (آخر) وجانس بين آخر — بكسر الخاء — وهو العاقبة وآخر بضم الخاء — وهو محل علف الحيوانات — (كلمة فارسية) (٣٥) وبعد ذكر الإيمان وشرحه شرحاً صوفياً يقول :

(٣٤) المثوى — دفتر الأول .

(٣٥) المصدر السابق .

المنافق يقوم جنب الموافق (المؤمن) في صف الصلاة ، ويتسابق بظاهره بالحج والزكاة ، ولكن أين هذا من ذلك ؟ فإن المنافق لا يستفيد من عمله ويخسر خسرا بدياً ، ولكن المؤمن يربح ربحاً يعتز به .

(٢) قضية الجبر والاختيار : ذكر البلخي رحمه الله قضية الجبر والاختيار في عد مواضع ، وعين مذهبه في ذلك ، وهو كون العبد مأموراً فليس مسلوب الاختيار كاملاً ، ولا مختاراً كاملاً ، بل هو بين هذا وذاك ، وقد أشرنا إلى تحقيقه حول الجبر والاختيار ، وقد ذكر في موضع آخر أن الأمر والنهي يتوجهان إلى العبد الذي له نور من الاختيار ، وألا يكون كالحجر ، فلا يتعلق به التكليف ، وأن العدالة الإلهية تقتضي المرحلة بين كون العبد مجبراً وكونه مختاراً محضاً ليظهر مظاهر العمل ، إذ يكون مجبراً محضاً يرتفع التكليف ، وبكونه ذا اختيار كامل يتوقف بالتأثير من الله . (٣٦)

ولكنه في قضية التصوف يذهب إلى مذهب يغاير مذهبه الكلامي في قضية الجبر والاختيار ، وكأنه يجعل الجبر والاختيار على قسمين : قسم يبحث عنه علم الكلام ، وقسم يدركه الصوفي إذ يقول : « أنا لا أطيق استعمال الجبر في الحب ، فالذي لا يعرف الحب هو الذي تقيده أغلال الجبر . وإنما الأمر اتحاد بالله لا جبر » وهنا يصل جلال الدين البلخي إلى إزالة التمايز على الإطلاق بين الجبر والاختيار ، إذ في مرتبة الفناء ينمحي الفرق بين الجبر والاختيار ، وظن بعض المؤلفين (٣٧) أن قول جلال الدين الرومي يثير الدهشة في تناقضه العجيب ، إذ مرة يؤمن بالجبر وأخرى يترك الجبر ، وبما ذكرنا يرتفع التناقض ، إذ في مذهبه الكلامي يذهب إلى مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة من التوسط بين الجبر والاختيار ، وفي مذهبه الصوفي يترك الجبر والاختيار كليهما ويمضي إلى الفناء الذي يعد أعلى من هاتين المرتبتين ، وحينما يتكلم عن قضية وحدة الوجود يقول : إن الشر هو من صنع النفس ، وإن الخلق وجه الحق ، فالوحدة عنده من مظهر الخير لا الشر . (٣٨)

(٣٦) فيه ما فيه — ص ٥٢ .

(٣٧) الدكتور عبد القادر محمود في كتابه الفلسفة الصوفية في الإسلام — القاهرة دار الفكر العربي

(٣٨) هذا وإن لم يصرح به لكنه يفهم من كلامه .

وبالتغاير بين الجهتين لا يتوجه الاعتراض عليه . ويقول في موضع آخر: الإنسان حر في أعماله وعليه أن يستفيد من هذه الحرية ، بحيث تفنى إرادته في إرادة الله ، وحينذاك يزول الفارق بين الجبر والاختيار . فإذا مضينا مع جلال الدين البلخي في صرحه الكلامي نجده يقف موقفاً يغيّر تماماً موقفه الصوفي ، وهو حينما يريد شرح الجبر يذكر جبر الخواص ويقول : إن معية الحق هي النور وليس فيه أثر السحاب ، وإذا تفهم الجبر من هذه المعية فهو جبر الخواص (يعنى به أن هذا الجبر أعلى من الجبر الكلامي والجبر العامي) ولا يعتبر جبر النفس (الأتارة بالسوء) ولا تقدر على تحليل هذا المطلب الغامض إلا إذا فتح الله عليك . ويدخل إطار البحث حول الجبر مرة أخرى قائلاً : للأنبياء جبر وللکفار جبر ، ولكن بينهما بون بعيد ، إذ الأنبياء في عمل الدنيا مجبورون ، كما أن الکفار في عمل العقبي مجبورون ، وفي قضية الاختيار بالعكس ، إذ الأنبياء يختارون العقبي والکفار يختارون الدنيا .

فإذا أمعنا النظر في هذا الفرق نجد البلخي يريد الجبر في هذا الباب غير ما يريده في قضية الجبر الكلامي والجبر الصوفي ، إذ يريد بالجبر عدم التوجه وبالاختيار التوجه ، ويقصد بذلك أن الأنبياء لا يتوجهون إلى أمور الدنيا ولا يهتمون بها ، كما أن الکفار يهتمون بأمور الدنيا ويتوجهون إليها .

وبالجملة إن مولانا جلال الدين البلخي له آراء حول القضايا الكلامية ، إما بالتصريح أو بالإشارات والرموز التي لها أهميتها لدى الباحثين في علم الکلام ، وقد أوتى مقصرة في أداء مطالب غامضة بشكل القصة أو الحوار ، وهو بحال يريد شرح قضية هامة تصوفية أو كلامية ، ربما يستعين بالقصص في تصوير أفكاره وتقريرها إلى أذهان المستمعين ، وقد حصل أن ذكر مطلباً واحداً في عدة مواضع بتعبيرات مختلفة وصور متنوعة يدركه كل من يقرأ كتبه بوجوه مختلفة .

لقد عالج الصوفي الشاعر والمتكلم المحقق المشاكل بطريق وصلت إليه دراسته العميقة واشتغاله بالتدريس والتعليم .

ومما أشار إليه في مؤلفاته من القضايا الكلامية :

القرآن هو كلام الله وقديم بأصله وجوهره .
المعجزة على أنواع ، والقرآن من أهم معجزات سيدنا محمد ، صلى الله
عليه وسلم ، الحشر ثابت عقلاً ونقلًا .. رؤية الله ، وسند كرها
تفصيلاً .

العالم غير محدود فلا يمكن الإحاطة به بالعقل الذى يعتبر محدوداً ، وغيره
من الآراء — ومما يذكر: أن جلال الدين البلخى استدل بآيات
وأحاديث فى إثبات مطالبه الصوفية والكلامية بطريق يفهم منه فهمه
لمعانى القرآن والأحاديث حسب طاقته البشرية .

ومما أشار إليه فى مؤلفاته تعريفه بقيمة العقل فى الوصول إلى الأهداف العقيدية ،
وقد ذكرنا غير مرة أنه فى منهجه الكلامى لا يهاجم العقل من حيث هو عقل ، بل
العقل الذى لم يدرك نور التصوف ولم يهتد بهدى النور والعرفان ، وأما العقل الذى
تتلمذ فى مدرسة المشاهدات فهو العقل المعول عليه فى القضايا الكلامية ، ولا يخفى على
مستبعى كتب الفلسفة والكلام أن بعض الفلاسفة أنكروا قيمة العقل فى معرفة الله
ومنهج (برجسون) . (٣٩) إذ أن فلسفته تنكر على العقل قيمته النظرية الفلسفية ، فلا
يصلح فى إدراك الله ، وكأنه بحال يؤيد الاستدلال العقلى فى مجالات الفلسفة
ويرفض البرهان والتدليل على وجود الله ويعتقد أن :

١ — الوجود السيكلوجى العميق هو الموجه إلى الوجود الإلهى — نحن نصعد إلى الله
بالاتجاه نحو الأعماق — نحو الداخل والإله .

٢ — أن إله الفلاسفة هو الإله الغريب ، لأنه وليد العقل ونتاج فعله المجدد ،
وبذلك يعتقد أن إلهه إله حق ، وهو إله إبراهيم وإسحق ويعقوب .

٣ — معرفة الواجب تتوقف على معرفة الديمومة التى تعبر بالحياة عنده (إذ إن فلسفته
تعتمد على هذه الديمومة) .

٤ — أن الميتافيزيقا ليست وهماً وليست علماً قائماً على طبيعة العقل الإنسانى
فتتشكل موضوعاتها بطبيعة الإطارات العقلية . (يريد بذلك أن العقل الصرف
لا يكفى فى الوصول إلى كنه الحقائق ، بل العقل المستضىء بنور التجارب) .

(٣٩) المذهب فى فلسفة برجسون — تأليف الدكتور مراد وهبه — طبع دار المعارف المصرية — ص ١٣٨ — ١٣٩ .

يسدو أن القائلين بعدم كفاية العقل الصرف في معرفة الله ، والقائلين بضرورة ما يمد العقل في هذه القضية — قضية معرفة الله — يضاهي قولهم قول البلخي ، إذ كثيراً ما يستهجن العقل ، ومع ذلك يؤبده و يعتبره أشرف شيء كامن في الوجود .

وبعبارة أخرى : هو بحال يفر عن الاستدلال في معرفة الله و يدفع في قضية الاستدلال ، فيستدل بأدلة ينفي الاستدلال من جهة و يثبت من جهة أخرى ، ومن هذا نؤكد أن البلخي لا يذهب في باب المعرفة إلى شهود الحق بعيداً عن الاستدلال كل البعد ، إذ بذلك يعد منهجه منهج الصوفية الذين وصلوا بنور ألقاه الله في قلوبهم من غير مقدمة ، بل دفعة واحدة و بعيداً عن الكسب ، وبفضل الله الذي يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم .

وهذا ينافي الطريق الذي سار فيه البلخي في مؤلفاته ، إذ لا يخصص كلامه وخطابه لأفراد معدودة ، بل ينطق بمستوى أكثر الناس ، وبذلك يريد أن يأخذ بيد رجل عامي فيقدم له ساحة الاستدلال أولاً ، ويجعل من الاستدلال مبدءاً للرسوخ ، بحيث يمكنه أن يرى النور فيسعى للوصول إليه عن طريق الاستدلال ، و يعتقد أن النور النابع عن السير في ميادين التصوف هو الكفيل في معرفة الحقائق .

يسير في هذا الباب طريق الأئمة المجتهدين الذين جعلوا من العقل والاستدلال وسيلة إلى الوصول ، ولكن بشيء من الفرق ، هو أنهم لم يصرحوا بالسير في ساحة التصوف ، والبلخي يعتبر العقل الموصل هو العقل الصوفي ، وحينما توجه عبارة الأئمة (ومنهم الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمة الله تعالى عليه) حصول المعرفة بعد النظر الصحيح بأن المراد بصحة النظر صحته من حيث الصفاء ودخوله في إطار التصوف ، فلا فرق بين ما ذكره الأئمة وبين ما يذكره البلخي ، وإليك بعض ما يظهر من كلام الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان في هذا الباب :

وجوب النظر في معرفة الواجب — تعالى شأنه — وإليه أشار بقوله (ولا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق) . (٤٠)

(٤٠) رسائل الإمام الاعظم من : الفقه الأكبر ، الفقه الأوسط ، العالم والمتعلم ، الوصية .

فالنظر والاستدلال يؤديان إلى المعرفة بالله ذاته وصفاته وتوحيده وعلمه وحكمته .
وقد بين عبد القاهر البغدادي الاستدلال في كتابه التبصرة بما يلي :

١ — أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة الله ذاته وصفاته وتوحيده وعدله وحكمته .

٢ — انظروا الاستدلال المؤدى إلى ضرورة إرسال الرسل وتكليف العباد .

٣ — الاستدلال المؤدى إلى قبول المعجزات ، وبالتالي إلى العمل بالشرعية ، وذلك يقتضى :

أولاً : أن وجوب النظر والاستدلال على كل أحد حسب استطاعته .

ثانياً : أن حصول المعرفة بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة الإلهية ، ولا يعتبر بطريق الإيجاب ، كما ذهب إليه الفلاسفة .

وقد ذكر الإمام الأعظم أهمية الاستدلال العقلى فى ذلك الباب وأورده بعبارات بسيطة بظاهرها وعميقة فى حقيقتها ، يظهر منها أن الرجوع إلى النظر والتفكر فى القضايا العقيدية مما يورث اليقين إذ يقول : وكما يحيل العقل فى سفينة مشحونة بالأحمال ، احتوشتها فى لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة أن تجرى مستوية ، وليس أحد يجبرها أو يعودها ، فكذلك يستحيل قيام هذا العالم بنفسه على اختلاف أحواله وتغير أموره من غير صانع ومحدث وحافظ . انتهى كلامه رحمه الله تعالى . (٤١)

وقد أثبت الإمام الأعظم فى ذلك الاستدلال أهمية العقل ، إذ العقل — من حيث هو عقل — عندما يقارن العالم كله بسفينة لا يوجد لها قائد (بتّار) يعلم تماماً استحالة عدم وجود الصانع ، وكأنه يقول :

إن العالم حادث ، لأنه متغير ، فلا بد له من مؤثر صانع ، ولا يكون هذا الصانع حادثاً وإلاّ لا احتاج إلى مؤثر ، فيدور أو يتسلسل ، وكلاهما باطل بأدلة مذكورة فى الكتب لانطيل الكلام بذكرها ، فلا بد من الانتهاء إلى واجب قديم مؤثر ، فثبت المطلوب .

(٤١) العالم والمتعلم — تأليف الإمام الأعظم أبى حنيفة .

أويقول : إن الممكنات موجودة فلا بد لها من مُوجد ، لاستحالة وجود الممكن بنفسه ، فإن كان واجباً فهو المراد ، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ، ويعود الكلام فيها ، فإن انتهت إلى الواجب فذاك ، وإلا دار أو تسلسل وكلاهما باطل ، وإلى هذا الطريق من الاستدلال يشير في قوله : فكذلك يستحيل قيام هذا العالم بنفسه ... الخ .

ولا يخفى أن الاستدلال العقلي وحصول العلم عن طريق النظر بوجه ذكره الإمام الأعظم ، وبطريق شرحه العلامة البلخي له مصادر في كتاب الله ، منها الآيات الدالات على وجوب التفكير والتدبر .

ومنها : البرهان المأخوذ من قول سيدنا إبراهيم الخليل — على نبينا وعليه الصلاة والسلام — فإن قوله : (لا أحب الآفلين) معناه لا أثنى على الذي تتعاقب عليه الأحوال ويعتريه التغير والزوال ، ولا أعتقده مستحقاً للربوبية ، إذ الواجب — تعالى شأنه — يستحيل عليه الزيادة والنقصان .

ومنها : آية : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة آل عمران : ١٩٠]

وقد ظهر من هذه الآية والآيات الأخرى أهمية العقل والتدبر في الوصول إلى الحقائق من : ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ أَذْهَبَ كُلَّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١]

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢]

ويظهر موقف العقل في القضايا العقيدية مرة أخرى لدى الإمام الأعظم حينما يقول بوجوب الإيمان بالله تعالى بمجرد العقل ، وهذا نصه في كتاب (العالم

والمستعلم) : و يعرف الرسول من قبل الله ، لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله لم يكن أحد يعلم بأن الذى يقول الرسول حق حتى يقذف الله فى قلبه التصديق والعلم بالرسول ، ولذلك قال الله تعالى :

﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (٥٦) [سورة القصص : ٥٦]

ولو كانت معرفة الله من قبل الرسول لكانت المنة على الناس فى معرفة الله من قبل الرسول لا من قبل الله ، ولكن المنة من الله على الرسول فى معرفة الرب تعالى ، والمنة لله على الناس بما عرفهم الله من التصديق بالرسول ، ولذلك لا ينبغى لأحد أن يقول : إن الله يعرف من قبل الرسول ، بل ينبغى أن يقول إن العبد لا يعرف شيئاً من الخير إلا من قبل الله تعالى ، وهذا النص يدل بوضوح على مقدرة العقل فى القضايا العقيدية ، وأن العقل وإدراكه من فضل الله علينا ، فالعقل كوسيلة للإدراك يهتدى للإنسان قبول الحق من تصديق النبوة وغيره من الحقائق ، فالله يقذف هذا النور ويتسبب فى معرفة الرسول . وتمام الاستدلال أن :

معرفة الله واجب عقلاً ، ولا يأتى من الرسول ، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ، لأنه لو كان من قبل الرسول للزم الدور والتسلسل ، لأنه لو كان يتوقف على الشرع وعلى السماع من الشارع لتوقف على نص آخر بوجوب تصديقه ، فالنص الثانى إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه ، وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل . (٤٢)

وأيضاً يظهر من آية : ﴿ يُمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِنْ أَسْلَمْتُمْ بَلِ اللَّهُ يَمْنُنْ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (١٧) [سورة الحجرات : ١٧]

(٤٢) إشارات المرام من عبارات الإمام تأليف العلامة كمال الدين أحمد بياضى - ص ١٠٢

والأمر واضح تماماً لا حاجة إلى إعادته ، وبذلك يظهر الفرق بين العقل الذى يمدحه الإمام ، والعقل الفلسفى الذى يذمه بعض الناس ، والعقل الذى يؤيده المولى البلخى مرة وينكره أخرى ، إذ المثبتون لأهمية العقل وقيمته فى باب العقيدة يريدون العقل الذى أدرك النور والإلهام واهتدى بهدى الحق ، كما يقوله الإمام ، والعقل الذى أخذ موقفه فى الاستيلاء على الجسم وعلى مقتضيات الجسم بنور التصوف ، وبالتفكير فى أسرار الكون ، والسير فى عالم غير مانراه ، وهو عالم التصوف — كما يقوله البلخى .

والعقل الفلسفى البحت الذى حرم من الاستنارة بأنوار الله هو العقل الذاهب فى ميادين الحيرة ، ويوقع الإنسان فى القلق والحيرة والشك والتردد وهذا العقل لا يجد الموقف السليم فى القضايا العقيدية ، ولا يصل إلى ما وصل إليه الرجال الكمل بنور عقولهم الصافية .

ومما يذكر أن العقل فى معرفة الله غير العقل فى الاعتراف بالتوحيد ، وبعبارة أخرى :

العقل من حيث هو عقل يوجب القول بوجود صانع قادر على خلق العالم ، وهذا أمر إلهى يتأتى بقذف الله النور فى قلوب العباد — وأما قضية التوحيد فلا يكفى فيها العقل الصرف ، بل العقل والنقل كلاهما يسيران فى إثبات الوحدة ، وهذا على اعتبار الاستدلال الظاهرى ، إذ القول بوجود الصانع غير القول بوحدة الصانع ، ولقد قال بعض الأجلة إن الفرق بين هذين المطلبين خفى جداً ، إذ القائل بوجود خالق للعالم هذا شأنه ، يضطر إلى القول بأن الموجود كهذا واجب الوجود ، لا شريك له فى أفعاله ، فالتوحيد عند المحققين من أهل الكلام لا يصح إثباته بالسمع إثباتاً يكون السمع كل شيء ، ويمكن القول بأن السمع يستطيع أن يمد العقل فى هذا الباب ، لأن السمع كل شيء ، ويستدل القائلون بعدم التفكيك بين القول بوجود الواجب والقول بوحدة الله بأدلة منها :

أن التعدد يستلزم الإمكان ، فالقائل بالوجوب قائل بالوحدة لا محالة . (٤٣)

(٤٣) إشارات المرام من عبارات الإمام تأليف العلامة البيضاوى — ص ١٠٠ .

ومنها : أن وجوب الوجود يستلزم الوحدة ، لأن الوجوب عبارة عن التنزه في الذات عن أنحاء التعدد والتركيب والمشاركة في الحقيقة وخواصها ، كما صرح به البيضاوى في تفسيره . (٤٤)

والتنزه الكامل عبارة عن الوحدة .

وبالجملة عند إمعان النظر لا نجد فرقاً بين التصديق بوجوب الوجود والتصديق بالوحدانية من حيث النتيجة ، والأول يستلزم الثانى .

وبعد فإن البلخى رحمه الله يذكر المعرفة في مقام المعرفة وفي مقام يقتضى ذكر التوحيد بدلاً عن المعرفة ، وكأنه يذهب إلى هذا الرأى الذى أشرنا إليه آنفاً ، وهو عدم الفرق بين القول بالوجوب والقول بالتوحيد ، وبالتالى بين القول بالمعرفة والقول بالتوحيد ، إذ المعرفة حسبها ذكرنا غير مرة هى المعرفة التصوفية والعرفان الصوفى ، تطاوعه العقيدة بأن الله الذى هذا شأنه واحد فى ذاته وصفاته ، لا يصح معه القول بالشريك والقول بالتعدد وشبه التعدد فى حق الله تعالى ، كما أن قوله بالمعرفة كمنشأ لكل القضايا العقيدية — بما فيها قضية التصديق بالرسول ، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — يدل على أن البلخى يأخذ بمذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة فى ذلك الباب ، إذ الإمام يجعل معرفة الله مبدءاً للتصديق بالرسول ، يعنى أن إثبات الرسالة وما جاء به الرسول من الأدلة السمعية يتوقف على معرفة وجوب وجود الصانع ، كما ذكرنا نص ما ذكره الإمام الأعظم رحمه الله فى رسالته (العالم والمتعلم) ، وأصل هذا الدليل مأخوذ من قول الله تعالى :

﴿ بَلِ اللَّهِ يُمْنٌ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ ﴾ [سورة الحجرات : ١٧]

ولا يخفى أن المعرفة الصوفية النابعة عن الأنوار الصوفية تمتاز عن المعرفة عن طريق النظر ، ومع أن البلخى يشير إلى المعرفة النظرية فى بعض أقواله لكن المعرفة الأصلية التى تبتنى عليها المعرفة الذوقية والحب الصوفى (حسب اصطلاحه) هى

(٤٤) المصدر السابق — ص ١٠٠ .

المعرفة الصوفية البعيدة عن ساحة النظر والاستدلال ، كما يروى عن بعض الصوفية : « لا يعرفه إلا من تعرف إليه ، ولا يوحد إلا من توحد له ، ولا يؤمن به إلا من لطف به ، ولا يصفه إلا من تجلى لسره ، ولا يخلص له إلا من جذبه إليه » . (٤٥)

قال الجنيد رحمه الله تعالى :

« المعرفة معرفتان : معرفة تعرف ، ومعرفة تعريف » . ومعنى التعرف أن يعرفهم الله عز وجل نفسه ويعرفهم الأشياء ، ومعنى التعريف أن يريهم آثار قدرته في الآفاق والأنفس ، ثم يحدث فيهم لطفاً تدلهم الأشياء أن لها صانعاً ، وهذه معرفة عامة المؤمنين ، والأولى معرفة الخواص . (٤٦) وبعد فإن المعرفة الأصلية لدى العارف البلخي هي المعرفة التي يذكرها كبار الصوفية : من أن الدليل على الله هو الله وحده ، والعقل عاجز في آخر ذلك الباب ، كما يروى عن بعض الصوفية أنه قال :
العقل يتجول حول الكون فإذا نظر إلى المكوّن ذاب .

رأيه في قضية خلق القرآن :

لقد ذكر الكلاباذي في كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف أن الصوفية أجمعوا على أن القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة ، وأنه ليس بمخلوق ولا مُحدث ، وأنه متلو بالسنتنا مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا غير حالّ فيها .

ويظهر من كلام البلخي أنه يعتقد ما يعتقد عامة الصوفية فيما يتعلق بالقرآن ولكن بشيء من الفرق هو اعتقاده بأن كلام الله له ظاهر وباطن ، ولباطنه باطن إلى أن يصل إلى سبع درجات إذ يقول : ظاهر القرآن حروف وتحتها باطن ، وتحت هذا الباطن باطن آخر يتحير فيه الفكر والنظر ، وتحت بطن (باطن) ثالث يفضل عنده العقول كلها ، والمرتبة الرابعة تخصّ بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهي السر

(٤٥) التعرف لمذهب أهل التصوف — تأليف أبي بكر محمد الكلاباذي — ص ٦٣ .

(٤٦) المصدر السابق .

بينه وبين الله ، وهكذا إلى سبع درجات ، ولا تنظر إلى الظاهر ، إذ الشيطان كان ينظر إلى ظاهر سيدنا آدم عليه السلام ، ولم يكن ظاهره إلا قطعة من الطين . انتهى كلامه . (٤٧)

ويظهر من كلامه أن المرتبة الرابعة هي السربين الله ونبيه ، وسكت في الدرجات التي تليها من الخامسة والسادسة والسابعة ، فهل هي الأسرار التي لا يعلمها إلا الله أو ظهر للنبي صلى الله عليه وسلم ؟ وتحقيق المقام أن المحققين من الصوفية وعلماء الكلام ذهبوا إلى أن كلام الله صفته تعالى لا يشبه كلام المخلوقين ، وليس بحرف ولا صوت ولا هجاء ، بل الحروف والصوت والهجاء دلالات على الكلام لأنها تعتمد على الجوارح ، والله ليس بذي جارحة ولا يعتبر حرفاً ولا صوتاً .

وقد نسب الكلام إلى الله في قوله تعالى :

﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [سورة النساء : ١٦٤]

وقوله تعالى :

﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾

[سورة النحل : ٤٠]

وقوله تعالى :

﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ﴾ [سورة التوبة : ٦]

وهذا يدل على أن الله موصوف بالكلام في الأزل ، والكلام من صفاته القديمة ، وإذ ثبت أن الله غير متغير وأن ذاته ليست بمحل للحوادث وجب ألا يكون ساكتاً ثم صار متكلماً ، فالقرآن الذي هو كلام الله غير محدث ولا مخلوق ، والله موصوف بالكلام أزلاً .

(٤٧) مرآة المشوى صفحة ٧٣٦ — قسم دارالحكم .

و يلخص مذهب أهل السنة في :

أن الكلام صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت ، منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء وكل ما يدل على حدوث القرآن ، فالمراد به اللفظ المقروء لا الكلام النفسى ، واللفظ يطلق عليه أنه مخلوق ولكن للمحافظة على الأدب ، وللتحرز عن وقوع الناس في الشك ينبغي عدم القول بالحدوث ، وإن كان مراد القائل الكلام اللفظى إلا في مقام التعليم ، لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه النفسى مخلوق .

والاختلاف حول القرآن هل هو حادث أو قديم يصل إلى عصر كان يعيش فيه الإمامان الشافعى وأحمد بن حنبل ، وقد وقع في ذلك امتحان لعدة من كبار أهل السنة منهم عيسى بن دينار الشعبى . ، وأحمد بن حنبل ، وحُبس الإمام أحمد وضُرب بالسياط حتى غشى عليه ، والمعتزلة ذهبوا إلى القول بحدوث القرآن زعماء منهم أن من لوازم القرآن الحروف والأصوات وذلك مستحيل عليه تعالى ، فكلام الله تعالى عندهم مخلوق ، وقد ذكروا أدلة لانطيل الكلام بذكرها — ولخص العلامة الشيخ إبراهيم اللقانى ما نحن بصددده في بيتين و يقول :

وينزه القرآن أى كلامه عن الحدوث واحذر انتقامه
فكل نص للحدوث دلا احمل على اللفظ الذى قد دلا

ويظهر من كلام جلال الدين البلخى أنه يعتقد تماماً ما يعتقد أهل السنة والجساعة ، ولكن بشيء من الفرق ، هو أن المتقدمين من العلماء لم يتفوهوا على تعدد بطون القرآن ، ولم يقولوا إن ألفاظ القرآن تحتها معان ، والمعانى تحتوى على معان وأسرار إلى سبع درجات ، والبلخى ذكر هذا إضافة على ما ثبت عن علماء التصوف والأحكام من القول حول القرآن .

رؤية الله :

ومن القضايا الكلامية الهامة قضية رؤية الله — هل هى ممكنة أم لا ؟ و يذهب مولانا جلال الدين البلخى في ذلك الموضوع إلى ما يميل إليه أهل السنة القائلون بإمكان رؤية الله — تعالى — بالأبصار .

وهذا نص كلامه :

« إن أهل الرؤية هم عين العقل — بوركت خطاهم (٤٨) والقائلون بإمكان رؤية الله بالأبصار يستدلون بدلائل وعلى رأسها آية :

﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾

[سورة القيامة : ٢٢ ، ٢٣]

روى عن الأشعرى أنه كان يروى عن أصحاب الحديث أنهم يقولون : إن الله سبحانه وتعالى يُرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون ، لأنهم محجوبون عن الله تعالى ، قال الله تعالى :

﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ [سورة المطففين : ١٥]

و يظهر من الآية أن الله تعالى أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله تعالى : « كلاً إنهم ... » وتدل على أن المؤمنين يومئذ غير محجوبين ، وإلا لم يكن في الإخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بهذا التعبير فائدة . (٤٩)

و يذهب مولانا جلال الدين الرومى إلى أن الرؤية لا ترتبط بالحواس الظاهرة ، إذ ليس هناك أى فرق بين الإنسان والحيوان فى تلك الحواس . وهذا نص ما ذكره مولانا جلال الدين فى كتابه المثنوى :

ولو لم يكن لك خارج الهواء حس آخر غير هذا الحس الحيوانى فأنى تكون لك الكرامة ؟ وكيف يكون بنو الإنسان محلاً للكرامة ؟ وكيف يمكن أن يكون الحس المشترك (يريد به المشترك بين الإنسان والحيوان ، لا الحس المشترك المتعارف لدى الفلاسفة ، والذى يعد من الحواس الخمس الباطنة — الخيال — الحافظة — الحس المشترك — الواهمة — المتصرفة محلاً للأسرار .

(٤٨) المثنوى — دفتر الأول .

(٤٩) التحصن التام فى علم الكلام — تأليف محمد الحسى الطواهرى — طبع القاهرة — ص ٩٨

و يقول مولانا جلال الدين بكل تأكيد : إن التحرر من النظرة الحسية ضرورى ، وإن الإنسان بهذا التحرر يقدر للسير أمامه ، و يضيف العارف بالله جلال الدين البلخى قائلاً :

منّ تحرر من سلطان الحسن وأدرك حقيقته الإنسانية لا يكون أسيراً للصورة المادية — إن كنت فى حال الحرمان من البصيرة الروحية — إن كنت لم تتجاوز مرتبة الحيوانية فليس عليك أى تكليف و حرج ، لأنك أعمى ، وليس على الأعمى حرج .
وأما إن كنت إنساناً قادراً على الإبصار الروحى و يكون لك إدراك بذلك فابدل جهدك لتصل إلى أمانيتك .

وبعد ذلك يأتى إلى دور القلب فى قضية رؤية الله (تعالى) و يقول : إن الجهاد الأكبر — وهو الجهاد مع النفس للقضاء على متطلباتها — يورث النور فى القلب بصفائه ، و بأخذه النور يصير محلاً لانعكاس نور الله .

الكل منك والكل فيك ، يمكنك أن تتغلب على هواك ، و بذلك تدرك كل ماتأمله من الأنوار العالية .

ولا يخفى أن دور المرشد عند جلال الدين له أهمية فى ذلك الباب ، إذ يقول :
المرشد الكامل يؤثر فى الإنسان حسبما يدل عليه (المؤمن مرآة المؤمن) .
و يشبه قول مولانا جلال الدين الرومى فى قضية الرؤية قول الكلاباذى إذ يقول :

وأجمعوا على أن الله لا يرى فى الدنيا لا بالبصار ولا بالقلوب إلا بالإيقان ، لأنه غاية الكرامة وأفضل النعم ، ولا يجوز أن يكون ذلك إلا فى أفضل المكان ، ولو أعطوا فى الدنيا أفضل النعم لم يكن بين الدنيا الفانية والجنة الباقية فرق ، ولما منع الله سبحانه وتعالى كليمه سيدنا موسى — على نبينا وعليه الصلاة والسلام — ذلك فى الدنيا ، وكان لمن دونه أخرى . (٥٠)

(٥٠) التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى .

نرى من التشابه بين كلام مولانا جلال الدين وكلام الكلاباذى بشيء من الفرق هو:

أن الرومى (مولانا جلال الدين) ينفى الاستطاعة عن الحس نفياً باتاً قائلاً :
إن الحس الظاهرى مشترك بين الإنسان والحيوان ، وإذا كان يمكن الرؤية بالحس
الظاهرى للإنسان فليمكن للحيوان — ويرجع هذا الأمر إلى عجز الحس ، وأما
صاحب التعرف فيرجعه إلى عدم الرؤية منسوباً إلى سُنّة الله لا إلى عجز الحس ، إذ لم
يتكلم عن العجز كما تكلم جلال الدين عنه .

يذهب جلال الدين إلى القول بأن اليقظة القلبية في إدراك الظاهر هي الوسيلة
والطريق السليم للوصول إلى هذا المطلب الأعلى (رؤية الله تعالى) ولكن ليس في
الدنيا بل في الآخرة .

و يؤيد هذا المطلب الذى ساق له الدليل بقوله :

إن الروح بتعلقها بالأوهام تقع في زاوية بعيدة عن الحس والإدراك . ألا ترى أن
الحس الظاهر (يريد به البصر في هذا المقام ، وإن كان معناه عاماً شاملاً لكل
الحواس الظاهرة) . يتأثر بشيء بسيط كشجرة واحدة ، فإنها تمنعها عن الإحساس ،
فما ظنك بالحس الذى يبتنى على الروح — وبعبارة أخرى — إحساس الروح ؟ هل
يمكن ألا تتأثر؟ كلا وحاشا .

وبعد ذكر دلائل تدل على إمكان الرؤية — ولكن بحاسة غير الحاسة التى نعتمد
عليها الآن — يذكر قصة يظهر منها أنه يجعل صلاحية القابل وانفعال المحل شرطاً ومن
الأمور الهامة في الرؤية ، ونظراً إلى ذلك فإن البشرية بشكلها الراهن لا تصلح لهذه
الرؤية ، والنقصان في الانفعال لا في الفعل ، كما يظهر من قوله تعالى :

﴿ لَنْ تَرَنِى ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٣]

وهذا يدل على عجز صاحب الرؤية و يذكر قصة تدل على ضرورة قبول المحل إذ
يقول :

إن رجلاً طلب من سيدنا عيسى (عليه السلام) أن يعلمه الاسم الآخر
ليستفيد منه لإحياء الموتى — فرد عيسى بقوله :

إن هذا لا ينفعك . ولما أصر في طلبه أخذه إلى المفابر ونادى باسم الحق
العظام فانطلق منها أسد أسود فضرب هذا الرجل الأبله بخالبه وقتله . (٥١) و .
من كلامه أنه ينسب العجز في الرؤية للقابل . فإذا حصل له ما يرفع المانع ،
تجرده من ظلمة الجسد (حسب تعبيره) فيمكنه الرؤية .

ومما تجب الإشارة إليه أن مولانا جلال الدين الرومي لم يتعرض لمذهب المنك
للرؤية بالتفصيل ، والمقام يقتضى شيئاً من التفصيل فنقول :

إن المعتزلة أنكروا الرؤية واستدلوا بآية :

﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (١٠٣)

[سورة الأنعام : ٥٣]

استدلوا بها بوجهين :

الأول : أن الآية في مقام بيان المدح ، وقبل هذه الآية آية :

﴿ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٥٢]

وبعده قوله سبحانه وتعالى :

﴿ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (١٠٣) [سورة الأنعام : ٣]

وهذا يدل على صفات الله تعالى : خلقه ، ولطفه ، وعلمه ،

إدراك البصر له ، وعندما تكون الرؤية ممكنة لا تفيد آية « لا

الأبصار » المدح .

الثانى : أن قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » يقتضى ألا تدركه الأبصار فى وقت من الأوقات ، إذ فى حال إمكان الرؤية يصدق قولنا : تدركه الأبصار ، وهو يناقض قول الله تعالى :

« لا تدركه الأبصار » وصدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر .

والجواب عن الأول :

أن الإدراك شىء والرؤية شىء آخر ، إذ الإدراك هو الرؤية مع الإحاطة بجوانب المرئى ، وهو أخص من الرؤية المطلقة الشاملة للرؤية مع الإحاطة ، والرؤية بدون الإحاطة ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام . وإذا نقول بالرؤية فإن هذا لا ينافى عدم الإدراك ، ويكون عدم الإدراك بمعناه الخاص فى محل المدح باقياً على حاله . ويمكننا أن نقول : رأيت ما أدركته . نقصد به الرؤية من غير إحاطة البصر .

والجواب عن الثانى :

أن قول الله تعالى : « لا تدركه الأبصار » بقوة رفع الإيجاب الكلى لا السلب الكلى . إذ إن « تدركه الأبصار » يرجع إلى الموجبة الكلية ، فلما دخل عليه النفى يتوجه إلى الإيجاب الكلى ويرفعه ، ويعبر عنه برفع الإيجاب الكلى ، والثابت عند علماء المنطق أن رفع الإيجاب الكلى لا يناقض الإيجاب الجزئى ولا السلب الجزئى . (٥٢) وكأنه يشتمل على قضيتين :

تدركه الأبصار ، ولا تدركه الأبصار .

والبعض الأول عبارة عن أبصار المؤمنين — والثانى عبارة عن أبصار الكفار — حسبما تدل عليه آية :

﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾ [سورة المطففين : ١٥]

(٥٢) التحفيق التام فى علم الكلام — تأليف محمد الحسى الظواهرى — ص ١٠٢ .

وأيضاً يمكن أن يرجع قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » إلى السالبة المهمة التي هي في قوة الجزئية . (٥٣) وهذا التوجيه يكون قوله تعالى لا تدركه الأبصار دليلاً على المعتزلة لا للمعتزلة .

و يستدل مولانا جلال الدين البلخي على الرؤية بكل بساطة ، بحيث يمكننا الرد على منكري الرؤية .

إذ يقول : إن الحجاب في الدنيا يرجع إلى حجاب المادة (التي هي في الدنيا) ، وأما في الآخرة فالكيفية متغايرة تماماً ، وهناك يزول سلطان الحس المادي و يقوى الجانب الروحي الذي يجعل الرؤية ممكنة .

ومن دلائل المعتزلة :

أنه لو جازت الرؤية لجازت في جميع الحالات ، لأن جواز الرؤية يرجع إما إلى ذاته تعالى أو إلى صفته ، وذات الله وصفته لا تتغير ، فإذا وجدت الشرائط وجد المشروط ، وبذلك يلزم أن نراه الآن ، لأن شرائط الرؤية عبارة عن :

١ — سلامة الحس .

٢ — كون الشيء جائز الرؤية .

٣ — عدم كون المرئي غاية في الصغر ، ولا غاية في البعد ، ولا غاية في القرب ولا غاية في اللطف .

والذي يظهر من كلام مولانا جلال الدين البلخي هو الرد على المعتزلة ، بحيث يجعل النقص والخلل في الرائي لا في المرئي ، والخلل في الانفعال والقبول لا في المؤثر ، والشرائط هي كلها شرائط المرئي . و يعتقد أن التحرر من سيطرة الحس الظاهر المرتبط بهذه المادة في الدنيا هو الموصل إلى الرؤية ، وهو السبب لصلوح القابل . (٥٤)

(٥٣) هذا إذا جعلت اللام للعموم والاستغراق ، وإذا لم ترحع إلى الاستعراق فتصير القضية سالبة مهمة ، وهي في قوة الجزئية رأساً ، ولا حاجة إلى إرجاعها إلى السلب الجزئي والإيجاب عن طريق : أن رفع الإيجاب الكلي لا ينافي السلب الجزئي ولا الإيجاب الجزئي .

(٥٤) نقلنا نص مولانا جلال الدين قبل ذلك .

ويمكننا أن نقول :
قد ثبت أن الإدراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة :

١ — مواجهة البصر للمُبَصَّر .

٢ — تقليب الحدقة نحوه .

٣ — إزالة الغشاوة المانعة للإبصار .

كما أن الإدراك بالبصيرة يتوقف على :
التوجه نحو المطلوب — تحديث العقل نحوه طلباً لإدراكه — وتجريد العقل عن
الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة . (٥٥)

و يظهر من كلام مولانا جلال الدين الرومي أنه يجعل عدم الإدراك بالبصر بحيث
يكون المبصر هو الله موقوفاً على إزالة الغشاوة التي نبتت عن كثافة الجسد إذ يقول :
إن شعرة واحدة في العين تمنع العين عن الإحساس . (٥٦) وما يستدل به المعتزلة من
أن قول الله تعالى « لن تراني » خطاباً لسيدنا موسى مُصَدَّر بلن لتأبيد النفي ، وهذا
يشمل النفي في حق موسى — على نبينا وعليه الصلاة والسلام — وفي حق غيره ،
فلا يمكن الرؤية .

والجواب أن كلمة « لن » لا تدل على التأبيد بل على التأكيد ، بدليل أن قول
الله تعالى :

﴿ وَلَنْ يَمُنُّوهَ أَبَدًا ۖ إِنَّمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۖ ﴾ [سورة البقرة : ٩٥]

ويشتمل على كلمة (لن) مضافة إليها كلمة (أبداً) ، ومع ذلك لا يدل على
التأبيد ، إذ إن الكفار يمتنون الموت في الآخرة . وإذا نقبل أثر كلمة لن في التأبيد
فنقول : إن نفي الرؤية بالتأبيد لا يدل على نفي صحة الرؤية . (٥٧)

(٥٥) — المواقف للعلامة الإيجي — الجزء الأول — ص ١٢٦ وشرحه للحرحاسي

(٥٦) — سق بل أصل النص .

(٥٧) — سرح المواقف — الجزء الأول — ص ٥٠٩ — الهامتن للقاصي عبدالله بن عمر البصاوي .

والدليل الآخر للمعتزلة آية :

﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا
فِيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ [سورة الشورى : ٥١]

فإنه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام وقرر التكلم على أحد هذه الوجوه ، وكل من تلك الوجوه يستلزم عدم الرؤية ، أما الوحي فلأنه لا يكون مشافهة فلا تحصل الرؤية — وأما من وراء حجاب فظاهر أنه ليس فيه الرؤية ، وأما إرسال الرسل وإيحائه فإنه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية ، فإذا ثبت نفى الرؤية وقت الكلام يثبت النفي في غير وقت الكلام ، لأنه لا قائل بالفعل .

والجواب عدم تسليم أن الوحي لا يكون مشافهة ، لأن الوحي كلام يمكن أن يكون مشافهة — الوحي كلام يسمع بسرعة ، سواء أكان المتكلم محجوباً عن السامع أم لم يكن . (٥٨)

ونكتفى بهذا القدر من البحث حول الرؤية وتحقيق قول مولانا جلال الدين بلخي .

ومما يجب ذكره أن البحث حول آراء جلال الدين الرومي الكلامية يتطلب تأليف كتاب مستقل ، إذ إن جلال الدين لم يترك في مؤلفاته هذا الجانب العظيم منه (الجانب الكلامي) في بحث من بحوثه ، وفصل من فصول كتبه ، إما بالإشارة أو بالتصريح ، بحيث ذكر أمثلة حول قضية تعتبر في صميمها قضية كلامية ، وفي سلسلة أهم الآراء الكلامية تأتي بآراء تخص جلال الدين الرومي ولم نرولنا كتب التاريخ اشتراك غيره من المتكلمين في تلك الآراء .

منها : أن المعجزات لا توجب الإيمان ، لأنها لقهر العدو وإسكات الخصم وإعجاز العنيد — أن الذي يولد الإيمان في القلب هو المناسبة الروحية — أن المعجزة تقهر ،

(٥٨) — المواقف — للعلامة الإيجي . الجزء الأول — ص ٥٠٩ .

والمقهور لا ينشرح صدره ولا ينفتح قلبه (٥٩) أراد بذلك أن القهر والانفتاح متباينان ، والإيمان الذى ينشرح به القلب هو الإيمان عن خضوع وإرادة ونور وتلذذ ، وبذلك لا ينكر تأثير المعجزة ، ولكنه لا يجعل المعجزة كافية فى إيجاد ذلك الانشراح المطلوب ، بل ربما يحصل الانشراح بالمعجزة وأسباب أخرى ، وتعتبر المعجزة من العوامل التى تهيئ الشخص لقبول الإيمان .

ومنها : قوله فى إثبات وجود الله ، فإنه لا يسلك الطريق الذى سلكه أكثر المتكلمين بل يستدل على ذلك بكل بساطة ويقول :

إنك ترى قلميماً كاتباً واليد التى تحركه من ورائه مخفية — ولا ترى فارساً وترى هدفه بإصابة سهمه ، وهذا يدل على وجود المبدأ والمحرك . إن النفوس موجودة ولكن مصدر وجودها وحياتها لا يرى بالأبصار . (٦٠)

ولكن أليست الحركة دليلاً على المُحرِّك ؟ إذا سمعت خريراً للماء ألا تستدل بذلك على وجود الهواء .

إذا رأيت هواء يهب والأغصان تهتز فاعلم أن هنالك من يحرك الهواء ، فإذا عجزت أن ترى المحرك والمؤثر فإنك لا تعجز أن ترى الآثار — وإذا رأيت جسماً يتحرك فإنك تسبرهن به على وجود الروح التى هى مصدر الحركة والحياة فى الجسم ، وهل لوجود الشمس دليل أكبر وأقوى من نورها الساطع وضياؤها الباهر . (٦١)

إن نظام الكون بحيث لا يرى فيه الفوضى والطغيان ، وكل فى نظامه المرسوم لا يتجاوزه ولا يخالفه ، كما قال الله تعالى :

(٥٩) المشوى — الدفتر الأول — ص ١٨٠ — وبعده .

(٦٠) المشوى — الدفتر الثانى .

(٦١) المرجع السابق .

﴿ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [سورة يس : ٤٠]

كل ذلك يدل على وجود الواجب — تعالى وتقدس — الذى يدبر الأمر، فإن فاتك أن ترى الأمر الإلهى والتدبير السماوى بعينيك فانظر فى نظام الكون، فالشمس والقمر نوران مسخران يدوران ولا يتوقفان، ويطيعان ولا يعصيان، والكواكب لها دوائر مخصوصة ومجالات مرسومة، والسحاب له صوت من نار ينظم سيره ويأمره وينهاه، يأمره بأن يسقى الوادى الفلانى ويترك الوادى الفلانى. (٦٢)

وله فى مؤلفاته دلائل أخرى يظهر من خلالها أنه يتمسك بالاستدلال من المخلوق على الخالق، ويوضح بطريق يخصه.

ومنها : المعاد وحشر الأجساد، فهو يذهب إلى حشر الأجساد، ومع أنه كان يعرف مذهب بعض الفلاسفة المعروفين القائلين بحشر الأرواح فقد خالفهم فى ذلك، وإليك نص كلامه فى ذلك الباب : « إن كل بناء يسبقه الخراب، وكل إثبات يسبقه المحو، وإذا أراد الإنسان أن يستخرج الماء أثار الأرض وحفرها، إذا أراد الزارع أن يزرع اختار للفلاحة أرضاً لازرع عليها ولا نبات » (٦٣) ويظهر من كلامه حول الحشر فى عدة مواضع أنه ينظر إلى الموت خلاف ما ينظر إليه الآخرون (عامّة الناس)، ليس متشائماً ولا يعد الموت آخر حياة سعيدة، بل يعتبره مقدمة لحياة خالدة — إن العمران لا يكون إلا بعد الخراب. وأن الكنز المدفون لا يستخرج إلا بعد حفر الأرض — إذا رأيت بيتاً يُهدم ويُخرَّب يدل على أن هناك تصميمًا جديداً للبناء والتعمير. (٦٤)

(٦٢) المثوى — الدفء الثالث

(٦٣) المصدر السابق.

(٦٤) المثوى — ص ٢٧١.

إن الله لا يسلب نعمة أنعم بها إلا ويعطي نعمة أعظم وأكبر منها ، ينهدم الجسم لتلبس الروح لبسها الجديد . (٦٥)

يظهر من كلامه أنه يستقبل الموت بكل حرارة ، ونظرة إلى الموت كمقدمة للحياة السعيدة الدائمة ، وهذا بالنسبة للمؤمن المطيع لأوامر الله ، وأما الكافر فقد هدم حياته الأبدية السعيدة التي تتطلبها الفطرة السليمة حسبما يقتضى حديث : « كل مولود يولد على فطرة الإسلام فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » الحديث . وبذلك فقد ارتكب خراباً وأسقط نفسه في الهاوية .

ويقول في موضع آخر :

لماذا تخاف من الموت ؟ إنك في انتقال من مرحلة إلى مرحلة ، ولم تنزل تخلع لباساً وتلبس لباساً — إصرارك على حالة واحدة يمنعك عن الوصول إلى القمة ، قمة الكمالات العليا والروحانية — إنك لاتصل إلى البقاء إلا عن طريق الفناء . إن الموت طريق إلى الحياة الأبدية ، الحياة السعيدة التي لا خوف فيها ولا حزن . (٦٦) وما ذكرنا من أن الموت الذي يذكر عنه في عدة مواضع من كتابه هو موت المؤمن المطيع لأوامر الله ، يدل عليه تصريحه في موضع من كتابه المثنوى إذ يقول (٦٧) :

إن هناك فرقاً بين موت وموت ، فالعارفون لا يقاس موتهم على موت الجهلاء والعمامة ، إن العارفين لا يحزنون لمفارقة هذه الأبدان ويتقبلون الموت فرحين ، إن الموت في حقهم رسالة فوز ونجاة ، لقد كانت الريح التي أرسلها الله تعالى على أمة هود نعيماً للمؤمنين وعذاباً للكافرين ، كذلك الموت للكفار سموم وبلاء وحرمان وشقاء ، وللمؤمنين نسيم وكوثر وسلسيل ، يقول الله سبحانه وتعالى :

﴿ فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ^(٨٨) فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ ^(٨٩) وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ^(٩٠) فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ^(٩١) وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ

(٦٥) المصدر السابق .

(٦٦) المصدر السابق .

(٦٧) المثنوى — دفتر الأول — ص ٢٥ .

الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ ﴿٩٢﴾ فَنَزَلَ مِنْ حَمِيمٍ ﴿٩٣﴾ وَتَصَلِّيَةً جَحِيمٍ ﴿٩٤﴾ ﴿٩٤﴾

[سورة الواقعة : ٨٨ — ٩٤]

ومنها الجبر والاختيار :

لقد ذكرنا عقيدته حول القضية المعروفة (قضية الجبر والاختيار) والتي تحيرت فيها العقول ، وهنا نضيف شيئاً آخر يخصه هو :

إنه يؤمن بالاختيار في الإنسان والحيوان ، ويقرر أن الحيوان يعرف ذلك تماماً ، وتهدى طبيعته الحيوانية إلى ذلك الفرق . يقول : فإذا ضربت كلباً بحجر يهجم عليك ولا يريد أن ينتقم من الحجر ، كذلك إذا ضرب السائق بعيراً هاج البعير ويشور على الإنسان لآلة التي ضربه بها .

وبعدما يشرح شعور الحيوان بأن الفاعل هو يغير الآلة المجبورة ، وأن هذا الشعور يملكه في تصرفاته ، يواصل كلامه حول هذا الموضوع بقوله :

عار عليك أيها الإنسان العاقل أن تنسب الجبر إلى الإنسان ويفوقك الحيوانات في ذلك — الحيوان غير العاقل والذي يشعر الأمر في كل الحالات . (٦٨)

ويقول في موضع آخر : الإنسان لا يجهل هذه الحقيقة (حقيقة الجبر) لكنه يتعمى عنها لأجل مصلحته وهواه وشهوته ، شأنه في ذلك شأن الصائم الذي يتحقق طلوع الصبح الصادق ولكنه يصرف وجهه عن النور ويغلق عليه الباب فيستمر في الأكل والشرب .

ومنها عقيدته في الصلة بين النبي وأمة :

يقرر جلال الدين البلخي أن الصلة بين النبي وضمير أمة مناسبة خفية وصلة

(٦٨) المشوى البيت ٤٦٣ — وفيه ما فيه — ص ٨٠ : ١٠١ .

روحية ، فلا يتكلم النبي بشيء إلا وأسرع ضمير المستمعين الأصحاء من أمتة إلى تصديقه وإجابته ويهتز لسماعه ويطرب ، لأنه صوت برىء لا يتطرق إليه الشك ، وصوت غريب لم يطرق الأذان من قبل ، وليس بينه وبين أصوات الخلق وما ألفه العالم من أدب وفلسفة وعلم ، مشابهة ، إن النبي — صلى الله عليه وسلم — إذا رفع صوته ودعا إلى الله سجدت له أرواح أمتة ، فلا يعلو هذا الصوت الغريب إلا وأسرع السعداء إلى إجابته قائلين :

﴿ رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَءَامَنَّا ﴾

[سورة آل عمران : ١٩٣]

هذا — وأن الصلة الروحية بين النبي وأمتة لا تمت إلى القضايا الكلامية مباشرة ، إذ لا ندرك فصلاً وباباً مخصصاً لذلك ، ولكن لا شك أن الصلة بين النبي وأمتة والبحث حولها وإدراك أثرها من أهم الموضوعات العقيدية في الواقع ، وإن لم تفرد لها البحوث في كتب المتكلمين ، وأيضاً أن هذا البحث كبحث صوفى أولاً وكلامى ثانياً — مما يليق النظر فيه عند الباحث الذى يتعمق في الشخصية العلمية لمولانا جلال الدين البلخى الذى يستعين في تحقيقاته الكلامية بجانبه الصوفى ، وبما أن الصلة بين النبي — صلى الله عليه وسلم — وأمتة صلة روحية تزيد بها تزيد حسب كشف الصوفى ، وتورث الإيمان به حسب كشف المتكلم فإننا ، نرى جلال الدين حقق هذا الموضوع في عدة مواضع من كتابه المثنوى .

يقول في موضع :

إِنْ كُلِّ مَنْ رُزِقَ الْعَقْلَ السَّلِيمَ وَالطَّبِيعَ الْمُسْتَقِيمَ يَشْعُرُ بِالْإِعْجَازِ فِي صَوْتِ النَّبِيِّ ، وَلَمْ يَحْتَجْ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى دَلِيلٍ وَبَرْهَانٍ . وَيَذْكُرُ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ دَلِيلًا عَلَى ذَلِكَ وَهِيَ :

[سورة البقرة : ١٤٦]

و [سورة الأنعام : ٢٠]

﴿ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ ﴾

ويذكر القصة المعروفة ، وهى أنه لما وقع بصر عبدالله بن سلام (عالم اليهود) على وجه الرسول — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — هتف قائلاً : والله ليس هذا وجه كذوب .

ومما تجب الإشارة إليه أن هناك تناقضاً بين قول جلال الدين فيما يتعلق بالمعجزة ، إذ قد سبق أنه لا يعترف بتأثير المعجزة ويجعلها موجبة لقهر العدو وإسكاته ، وهنا يقول :

« كل من رزق العقل السليم والطبع المستقيم يشعر بالإعجاز في صوت النبى ... إلى آخر ما قال . (٦٩) »

وتوجيه العبارة أنه أراد بالإعجاز في قوله : إن كل من رزق ... الخ هو الصدق ، ويكون معنى الكلام كل من رزق ... يشعر بحقية وصدق كلام النبى لا الإعجاز المعروف ، والذي يعبر عنه بأنه مُسَكِّتٌ للعدو قهراً ، وبعبارة أخرى الإعجاز الذى يعبر عنه هنا هو الإعجاز المورث للانفتاح والانسراح ، لا الإعجاز الخفيف والمهيب .

ومنها تعبيره عن كلام الأنبياء :

وبعدما يحقق أن النبوة هى الوصول إلى غاية الكمال بغية إنقاذ البشرية يقول على لسانهم :

نحن أطباء الروح تلاميذ الرحمن : انفلقت لنا البحار . وتفجرت لنا العيون من الأحجار . إن أطباء الجسم يعرفون مرض المرضى بالنبض ، ولكننا ننظر بنور الله ونتكلم بوحى الله ، أولئك أطباء الغذاء والثمار ، يعرفون منافع الأغذية والأدوية ومضارها وتأثيرها فى الحياة ونتيجتها بعد الممات . ونقول :

إذا عملت كذا سعدت ونجوت ، وإذا عملت كذا شقيت وهلك ، وأن الخلق الفلانى دواء نافع ، وأن الخلق الفلانى سم نافع . إن العقيدة الفلانية سعيدة منجية

(٦٩) المشوى — الدفتر الأول — ص ٥٩ .

وإن العقيدة الفلانية مهلكة مردية . إن دليل أطباء الجسم الرائحة واللون والطعم ، أما دليلنا فكلام الله وإعلامه وإلهامه . (٧٠) .

ينسب مولانا جلال الدين البلخي إلى أن المجتمع في كل عصر بحاجة إلى طبيب يكشف على أبنائه ليعرفوا أمراضهم الجسدية ، أما الأنبياء عليهم السلام فظلوا يكافحون بلسانهم في روح الناس ليثبتوا على أوامر الله ، وليتحرزوا من الانزلاق في المهاوى ، فالأنبياء يلتمسون مواطن النجاة من البلاء الذي يحيط بروحهم ويذهب بهم إلى العذاب ، وبذلك نعتقد حاجة الناس إلى الأنبياء الذين يركزون جهودهم في وقاية الناس ويسعون إلى حفظهم عن الوقوع في الأمراض الروحية التي تهلكهم هلاكاً أبدياً ، وهذه التوجيهات السليمة كانت المطلب الأول والأخير للأنبياء ، وبذلك قاموا على توجيه الحياة وقيادة الأمم . وكانت الحقائق تتجلى لهم بالوحي وتؤيدهم في أداء رسالتهم ، وكانت لهم نفثات روحية ، صافية مشرقة تجعلهم في أعلى قمة الإنسانية .

ومنها نظره إلى الأسباب والعلل والمعلومات :

قبل أن نأتى بنص مولانا جلال الدين البلخي في هذا الباب علينا أن نوضح قضية العلل والمعلولات والأسباب والمسببات توضيحاً إجمالياً يشتمل على منشأ اختلاف الحكماء والمتكلمين في ذلك فنقول :

إن قضية العلل والمعلول من أهم القضايا التي دار حولها البحث عند علماء المسلمين ، فذهب الحكماء إلى أن العالم يخضع لسلسلة العلل والمعلول ، والمعلول لا يتخلف عن علته ، والمسبب يطاوع السبب في كثير من الأحيان . والمعتزلة من المتكلمين يأخذون بذلك الرأي ويستندون بأدلة ، منها : أن لكل شيء خاصية ، وخاصية العلة تقتضي وجود المعلول عند وجودها ، فلا يقع التخلف إلا نادراً ، أما الأشاعرة فعلى طرف مقابل يعتقدون عكس مايقوله المعتزلة ، و يعدون العلة غير

(٧٠) المتنوى - ص ٢٥٠ .

موجبة لشئ آخر هو المعلول . هذا هو أهم الاختلافات بين الطوائف . وهناك مذاهب أخرى لا تطيل الكلام بذكرها .

وبعد فإن الشيخ جلال الدين الرومى يعتقد أن العلة ترتبط بمعلولها ، وهذا مما لا ينكر ، وبذلك جرت سنة الله في عدم التخلف ، ولكن خرق العادة ليس بممتنع ، فإن خالق الأسباب والعلل له قدرة تجريد المعلول عن العلة والمسبب عن السبب ، وبذلك يجرى الأمر خلاف العادة ويعتبر خارقاً لها .

وهذا نصه في كتابه المثنوى :

إن عامة الأحوال والحوادث تسير على السنة الإلهية الجارية ، ولكن يحصل خرق هذه العادة أحياناً لأنبيائه وأوليائه ، فإذا رأينا الأسباب مؤثرة عاملة في أغلب الأحوال فلا ينبغي أن نعتقد أن القدرة الإلهية عاجزة مشلولة ، وأن الإرادة الإلهية معطلة معزولة ، لا تستطيع عزل المسببات عن أسبابها وفكر المعلولات عن عللها . (٧١)

وينظر مولانا جلال الدين بمنظار يخالف الآخرين ، كما أنه يعتقد أن هناك أسباباً خفية مستورة عن عيوننا ، وهذه الأسباب الباطنة والخفية لحركة الأسباب الظاهرة والأسباب الظاهرة تتسبب لمسبباتها ، ولكن كثيراً ما لا يعلم هذا السبب الباطن — فالسبب الحقيقى الأصيل هو الأمر الإلهى والإرادة الإلهية التى هى فوق كل سبب . (٧٢)

﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (٨٢)

[سورة يس : ٨٢]

و يواصل تفصيله للموضوع إلى أن يقول :

الأنبياء يعرفون الأسباب الباطنة ويرونها كما نعرف الأسباب الظاهرة ونراها ، ثم هم يؤمنون بأن السبب الحقيقى ومصدر كل عمل هو إرادة الله تعالى جل شأنه . فالله يقدر أن يجرد الأشياء عن خواصها .

(٧١) المثنوى — ص ٤٢٧ .

(٧٢) المصدر السابق .

فالإرادة الإلهية التي يخضع لها نظام الكون وتعلو كل إرادة يمكنها تغيير طبائع الأشياء ، كما أن هذه الإرادة جعلت من النار برداً وسلاماً — وبذلك تعتبر الأسباب الظاهرة ضعيفة جداً أمام الأسباب الباطنة ، والأسباب الباطنة ضعيفة أمام القدرة الإلهية والمشيئة الإلهية . قال الله تبارك وتعالى :

﴿ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيْكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ (٧٥) ﴿

[سورة الأنعام : ٧٥]

وهذا البحث الذى دخل فيه مولانا جلال الدين فى باب العلة والمعلول والسبب والمسبب ينفى تقديس الأسباب والإيمان بقوتها ، بحيث يمكننا أن نعبر عن هذه العقيدة بعقيدة وثنية الأسباب . وقد حارب الأنبياء هذه الوثنية (وثنية الأسباب) بدعوتهم إلى مسبب الأسباب وخالق العالم ، ولتنبيه الناس وتعليمهم يجرى الله على أيدي الأنبياء حوادث تظهر معها قدرة الله المطلقة ، وتضعف أمامها الأسباب ، وتنفلق البحار وتتفجر الأنهار من غير اعتمادها على الأسباب العادية ، ليعرف البشر أن الله هو المالك لزمام الكون ، بيده ملكوت كل شيء ، وهو قادر على كل شيء ، يقول الله سبحانه وتعالى :

﴿ وَأَوْثَرْنَا آلْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَمِغْرِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ ﴾ (١٢٧) ﴿

[سورة الأعراف : ١٣٧]

كما أن آيات :

﴿ كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٢٥﴾ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٢٦﴾ وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ ﴿٢٧﴾ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ ﴿٢٨﴾ ﴾

[سورة الدخان : ٢٥ — ٢٨]

وغيرها من الآيات التى تدل دلالة واضحة على أن قدرة الله فوق اقتضاء طبيعة الأسباب .

ومنها : قوله فى الاحتراز عن الرهبانية والبطالة :

إن قضية الانزواء والجلوس فى البيوت المخصصة للصوفية تتسبب فى الطعن عليهم بأنهم يميلون إلى الرهبانية التى منعها الإسلام ، والبطالة التى تعد أيضاً من الممنوعات فى الإسلام ، ونرى الصوفى العالم جلال الدين الرومى يشرح الموضوع بطريق ينفى الرهبانية والبطالة ويقول :

إن السنة الجارية والعادة الغالبة هى وجود المسبب من السبب ، حتى يعرف الطالب أهمية السعى والجهد ، ويأتى البيوت من أبوابها ، ويطلب الأشياء من معدنها . (٧٣)

وبذلك يمتاز تصوفه الذى يدعو إليه عن تصوف بعض المتصوفة الذين ينكرون وجود الأسباب ويدعون إلى التوكل بمعناه السلبي المفضى إلى البطالة والتعطيل والرهبانية ، ويؤمن بأن الحياة الاجتماعية من ضرورتها الكدح والجهد والأخذ بأسباب المعاش وفى ذلك يقول :

لولم تكن الحياة الاجتماعية مطلوبة ومفضلة فى الإسلام لم يكن الأمر بالجمعة والجماعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . (٧٤)

وبذلك يفسر التوكل تفسيراً يطابق روح الإسلام تطبيقاً لحديث : « اعقلها وتوكل على الله » .

وقد فصلنا حكايته عن لسان الحيوانات فى ذلك الباب ولا نكرره ، ونضيف هنا أن نظره علمى واجتماعى بحيث يظهر فيه عدة عوامل للأخذ بهذه الفكرة ، منها ما يذكره بقوله :

(٧٣) المشوى — الدفتر الاول — ص ٤٢ .

(٧٤) المصدر السابق — ص ٤٥ وكتاب فيه ما فيه — ص ٩٦ .

إن تعطل الصالحين وقعودهم عن العمل والجهاد يفضى إلى سيادة الفساق وتمكنهم من سفك دماء الأبرياء والجور والخيانة (٧٥) .. هذا — وبما أن جلال الدين البليخي عاش وسط الأشاعرة ودرس آراء الفرق الكلامية ، تعمق في فهم الحقائق بعيداً عن التعصب المذهبي والصدقة والصلة ، وأتى بآراء لها أهميتها في علم الكلام ، ومع أنه كان قبل مقابله بشمس الدين عالماً جدلياً وأستاذاً ذا حلقة علمية ، مشغولاً بالمصطلحات والتعريفات التي بينها كتب المنطق والفلسفة ، ولم يكن متمسكاً بها تعود به دارسو الفلسفة في المدارس الإسلامية في ذلك العصر يعلن حيناً بالدليل وحيناً آخر بترك الدليل ، وذلك حسب إيجاب الموضوع ، وفي هذا يقول :

إلى متى العكوف على الفلسفة اليونانية والحكمة المادية ، إنها تزيد في بُعد الإنسان عن الحقائق في بعض الأوقات ، كما أنها تورث الأخذ بالألفاظ والقشور ، إن رجل أصحاب الاستدلال المنطقي رجل خشبية لا مرونة فيها ولا تمكين . (٧٦)

وهو مع علمه بالفلسفة وشغله كمدرس محقق وأستاذ كبير في الفلسفة يقرر أن الاستدلال المنطقي والفلسفي وترتيب المقدمات والبراهين واستخراج النتائج طريقة مصطنعة لا تفيد في كل موضوع ، وأنه من الأساليب الضيقة . و يقول في موضع آخر :

لو كان هذا العقل كافياً لمعرفة الحقائق الدينية لكان فخر الدين الرازي أكبر العارفين ، ولكن الأمر ليس كذلك . (٧٧)

و يأتي بدليل قائلًا :

أولئك أصحاب محمد — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — أعمق الناس علماً وأقلهم تكلفاً ، ولم يقرأوا كتاب حكمة ولم يتلقوا درس فلسفة . (٧٨)

(٧٥) المشوى — الدفتر الثاني — ص ٣٣٥ .

(٧٦) المشوى — الدفتر الأول

(٧٧) المصدر السابق

(٧٨) المصدر السابق

رأيه في كرامات الأولياء :

إن البحث حول الكرامة وتمييزها عن المعجزة يعد من أهم البحوث الكلامية ، إن المعتزلة ينكرون الكرامة باستثناء الحسن البصري ، فإنه مع كونه معتزلياً يقول بالكرامة .

والقائلون بالكرامة يستدلون بما ثبت وقوعه من قصة مريم — عليها السلام — حيث تساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة ، وقصة آصف في إحضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين . ولا يكون الأول معجزة لمريم ، لأن المعجزة يسبقها ادعاء النبوة ، وإرجاعها إلى معجزة زكريا النبي — عليه السلام — بعيد ، وليس الثاني معجزة ، إذ لم يظهر على يد مدعى النبوة وإرجاعه إلى سليمان — عليه السلام — لا يصح ، إذ العمل هو عمل آصف لا عمل سليمان .

كما أن قصة أصحاب الكهف قصة تشعر بوجود أمر خارق للعادة ولا يسمى ذلك إلا كرامة .

و يستدل منكرو الكرامة بأنه ليس هناك أى فرق بين المعجزة والكرامة ، وبذلك لا تكون المعجزة دالة على النبوة ، والجواب أن الفرق يعتمد على الدعوى ، فإذا ظهر أمر خارق للعادة على يد من لا يدعى النبوة لا يقال له معجزة ، إذ إن المعجزة تتوقف على أن يكون الشخص الذى ظهرت على يده مدعياً للنبوة ، وتكون المعجزة مقرونة بالتحدى وظاهرة للفوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول يمكن الاستدلال بها .

فلا معنى للكرامة إلا ظهور الخارق للعادة على يد العارف بالله تعالى وصفاته مفروناً بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة — صرح به الإيجي في المواقف . (٧٩)

فالمعجزة ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله — والكرامة أمر خارق للعادة يظهر على يد أولياء الله .

(٧٩) المواقف — للعلامة الإيجي ، وشرحه للحرحاسي ح ٣ — ص ٢٢٢ .

ونقل عن بعض أولياء الله الكرامات التي لا تنافى الشريعة ، بحيث إن الولي إذا دعا الله أجابه ، وإذا سأله أعطاه .

ويعتقد بعض الناس أن ما يُروى عن بعض الأولياء — من قطع المسافات البعيدة ، والأفعال التي تعجز عنها القوى البشرية غالباً — أن هذه الأفعال من التصرفات الشيطانية .

وقد ذكر الإمام الشوكاني أن هذه العقيدة غلط واضح ، لأن من كان مجاب الدعوة لا يمتنع عليه أن يسأل الله سبحانه أن يوصله إلى أبعد الأمكنة التي لا تقطع إلا في شهور في لحظة يسيرة ، وهو القادر القوى الذي ما شاءه كان ، وما لم يشأه ، لم يكن — وأي بُعد في أن يجيب الله دعوة من دعاه من أوليائه ؟ (٨٠)

ويروى لنا التاريخ أن الصحابة كانت لهم كرامات منها : أن عمر بن الخطاب — رضى الله تعالى عنه — أرسل سارية بن زعيم الكناني أميراً على الجيش ، فبينما عمر يخطب جعل يصيح على المنبر قائلاً : يا سارية الجبل — يا سارية الجبل — فقدم رسول الجيش فسأله عمر فقال : يا أمير المؤمنين لقينا عدونا فكدنا نهنم فسمعنا صوتاً ينادى : يا سارية الجبل الجبل ، فلجأنا إليه ففتح الله علينا .

كما روى أن سعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد من الصحابة كانا من زمرة الذين تستجاب دعواتهم .

ولقد ذكر مولانا جلال الدين الرومي كرامات الأولياء في عدة مواضع :

(٨٠) تحقيق لكتاب « فطر الولي على حديث الولي » للإمام الشوكاني — ص ٢٤٣ . الإمام الشوكاني هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني المسبب إلى عدس شوكان قريب صعاء ولد عام ١١٧٣ هـ — وله أكثر من مائة مؤلف — وذكرنا نص الإمام الشوكاني ، إذ المعروف أنه من المتأثرين بالنسبية ولا يعترف بما يعترف به الناس في باب التصوف ، ويظهر من كلامه أنه يعتمد أن الكرامة المنسوبة إلى الأولياء مما لا ينافي العقل ويدافع عن الكرامة دفاعاً شديداً .

منها :

ما ذكره في قصة جارية مرضت ولما عجز الأطباء عن علاجها رأى السلطان في النوم أن ولياً من أولياء الله يعالجها إلى آخر القصة وقد ذكرنا أصل القصة في باب مؤلفات مولانا جلال الدين البلخي .

وفي هذه القصة إشارة إلى أن أولياء الله يتلقون الكرامات بالإلهام ، وليس في عملهم أية شائبة من النقصان والهوى والحرص .

كما أن الخضر — عليه السلام — قطع حلق الغلام بحيث لا يدرك الخلق هذا السر^(٨١) والكلام حول عمل الولي في هذه القصة يفتح الباب للباحث حول رأى مولانا جلال الدين البلخي ليدخل في آرائه حول الكرامة وما للأولياء من مقام .

ومنها :

ما يذكر من أن الولي يمكنه أن يشرب السم ولا يؤثر عليه ، بحيث يصير له مثل العسل ويقول :

إن الولي لو شرب السم لصار شرباً هنيئاً ، وأما الطالب فلو شرب السم يذهب بعقله .^(٨٢)

سسی پی امید سود ونی ربیم

تسایماد امر والهام ازاله
سرآن را درسیسا سد عام خلن
بایب اسب ودست اودست حداسب

(٨١) کتن آن مرد بردست حکیم

اوبکشتش اربرای طبع شاه
آن یسر کتش خصر بهرید خلن
اسکه حان سحتشد اگر نکشد رواسب

المثنوی — دفتر الأول — ص ٧ .

(٨٢) نصه في المثنوی :

ورجورد طالب سسیه هوشی شود

گرولی زهری خورود سوتی شود

المثنوی — دفتر الأول — ص ٥٣ — طبع طهران

ومنها :

ما ذكره حول كرامة إبراهيم بن أدهم — قدس الله سره — من أنه كان جالساً على شاطئ البحر وأخذ بالإبرة يرتق دلقه ، وجاء الأمير إلى هذا المكان فجأة حينما كان يتجول في الساحل ، فلما رآه تحير من أمره ، إذ إن إبراهيم بن أدهم كان أميراً ترك السلطة ، وأخذ يلبس لبس الفقراء والصوفية ، ويتخلى لعبادة ربه ، فلما شاهد ما شاهد من حيرة الأمير ألقى بإبرته في الماء ثم نادى الإبرة ، قائلاً تعالى أيتها الإبرة — فإذا بآلاف الأسماك وفي شفيتها إبرة من الذهب ، وعند ذلك التفت إلى الأمير وقال :

أملكه القلب خير أم مثل هذا المُلْك المادى الزائل ؟ إن هذه علامات الظاهر وليس بشيء ، عليك أن تطلب الباطن وتصرف همك إلى الحق ، إن الحديقة في موضع آخر ولا يرسل إلى المدينة إلا غصن من الحديقة — إن الحديقة التي من شأنها أن تُطلب بمشابة اللب والعالم كله قشر لها ، والفلك واحد من أوراقها ، إذا كنت بحال لا تتوجه إليها (لا تجد الطريق لها) فالتمس العطر من الحديقة ليرفع عنك الزكام وتقدر أن تتوجه إليها شيئاً فشيئاً إلى أن يأخذ بك هذا العطر ويجذب روحك و يضيء عينيك . ويمضى مولانا جلال الدين الرومى في تشبيهه قائلاً : (حكاية عن مقال إبراهيم) إن يوسف بن يعقوب أعطى قيصه لإخوته لأن العطر له أثر ..

قال الله تعالى حكاية عن يوسف على نبينا وعليه الصلاة والسلام :

﴿ أَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي ﴾ [سورة يوسف : ٩٣]

إن الصلة بين الحواس الخمس ثابتة ، فقوة واحدة منها قوة لباقيها ، ولكل من تلك الحواس صلة قوية بالآخر ، ولذلك جاء في كلام إبراهيم بن أدهم مخاطباً الأمير : إن لم تكن تقدر الوصول إلى الحديقة فاطلب العطر ليكون وسيلة إلى جذبك و يصير العطر نوراً لعينك . (٨٣)

(٨٣) لمد أتى بالفصة وأردفها هذا التشبيه ، فيمكن أن يكون من قول إبراهيم بن أدهم أو من تعليقات مولانا جلال الدين كما هو دأبه ، والراحح هو الأول وقد اختراه ، كما يدل عليه سور العبارة . وإليك نص المشوى .

ولا ندرى المرجع لهذه القصة التى أتى بها مولانا جلال الدين ، ولكن لا يضر بما هو المقصود من هذا البحث حول الكرامة ، إذ يظهر من كلامه أنه يعتقد ثبوت الكرامة ، ويستدل بذلك بأدلة قوية أشار إلى بعضها ، وأتى بذكر التشبيه الذى نقلناه آنفاً .

إن الحق الذى لا مجال لإنكاره هو وجود الكرامة وظهورها لدى بعض أولياء الله ، ولكن حصل أن عوام الناس بالغوا فى ذلك ونسبوا ما اختلقوه إلى الأولياء ، وهذا أثر فى إنكار بعض الباحثين عن الكرامة. والناقد الذى يريد التحقيق والوصول إلى الصواب يتأكد بأن بعض الكرامات المنسوبة إلى أولياء الله الموثوق انتسابها إليهم مما لا ينكر، ويعطى . العالم الباحث المنصف صورة عن هذه العطية الإلهية التى خص عباده الصالحين بها وفضلهم على غيرهم .

إن ذوى الكرامات أدركوا ما أدركوا فوصلوا إلى ما لم يصل إليه العامى ، وتيقنوا بفناء الماديات وخستها وعدم الاعتماد عليها ، وبذلك لا نجد لديهم فرقاً بين الذهب والتراب ، بل ربما يرجحون التراب على الذهب والفضة .

وفى قضية الكرامة وعلاقة الولي بحقيقة الحقيقة يأتى مولانا جلال الدين البلخى إلى تفصيل الصلة بين الخواص الخمس ، ويذكر حديث الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم :

هم زا ابراهيم آدهم آمدست دلق خود میدوخت آن سلطان جان آن امیر از بسند گان شیخ سود خیره شد در شیخ و اندر دلق او	کور راهی بر لب دریا تشبست بک امیری آمد آنجا ناگهان شیخ را بساحت سحده کرد رود شکل دیگر گشته حلق و حلق او
--	--

يذكر القصة نأيات إلى أن يأتى فى موضع الكرامة ويقول :

شیخ سوزن زود در دریا فکند صد هزاران ما هی اللهى سر بسر آورد نداد از دریاى حق گفت الهى سوزن خود رجواستم ما هی دیگر برآمد در دهان	حواست سوزن را ناوار سلسد سوزن در بر لب هر ما هی که بکر ای شیخ سوزهای حق داده از فصلست نشان راستم سوزن او را گزفته در دهان
---	---

المثنوى — الدفتر الثانى — ص ۱۲۷ — الأيات : ۳۲۱ — ۳۲۵
ولا يخفى على الباحثين أن ترجمة الدكتور الكفافي فى هذا المعام ناقصة لا تؤدى ما يريد الشاعر الصوفى

« حُبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ : الطَّيِّبُ ، وَالنِّسَاءُ ، وَقِرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » .
و يشير إلى أن الطيب الذي يؤثر على الشم الذي له علاقة ببقية الحواس له أثر، ويجعل الحديث رمزاً لصلة الحواس الخمس الظاهرة بعضها ببعض ويقول :

إن الحواس الخمس يرتبط بعضها ببعض ، لأنها كلها نابعة من أصل واحد كل واحدة منها تسوق الأخرى ، وقوة واحدة منها قوة الأخرى . (٨٤)

وبعد ذكر هذه القصة يذكر ما للعارف من قوة الإدراك وقوة الحواس ، وما على الناس من حسن الظن بأولياء الله ، فيبدأ بشرح القصة مرة أخرى بحيث يثبت أن مشاهدة الكرامة واليقين بها يزيد في الإنسان نوراً وضياء ويقول :

لما شاهد ذلك الأمير قدوم الأسماك ونفاذ أمر الشيخ ، ظهر له الوجد وقال : إن الأسماك عارفة بالشيخ وبمقامه ، ونحن بعيدون عنه أشقياء بحرماننا ، فخرّ ساجداً وقال :

بِمَ تَشْتَغَلُ يَا مَنْ لَسْتُ بِغَاسِلٍ وَجْهَكَ ؟ وَأَنْتَ فِي صِرَاعٍ مَعَ أَيِّ شَخْصٍ ؟

إن الشيخ بحاله هذه هو الكيمياء في تأثيره — إن النحاس إذا لم يقبل الأكسجين (الكيمياء) فإن الأكسجين لا يغدو قط نحاساً من فعل النحاس .

إن الخبيث هو العنيد الناري — والشيخ (صاحب الكرامة) هو نفسه بحر الأزل .

إن الشيخ بمثابة ماء الكوثر في الصيف ، إن النار لا تخاف من الماء والماء لا يخاف من النار .

(٨٤) نصه في كتابه المشوي :

دائماً قرة عيني في الصلوات
راسكه ايس يسح راصلی رسته اند
ما نسی راهریک ساقی شود
عشتی اندر دل فرایند صدق را
حسها را دوی مویس می شود

بهراين سوگفت احمد در عطات
يبح حس نايكد يگر ييوسته اند
قنوب يلك قنوب ساقی شود
ديسد ديسده فرايد عشق را
صدق سيداري هرحس ميشود

وبعد هذا التشبيه يتوجه إلى منكر الكرامة و يقول :

فهل تسعى إلى تغطية الشمس بقطعة من الطين ؟ وهل تلتمس عيباً على وجه القمر ؟ إن إنكار الخفاش لا ينقص من أهمية الشمس ، إن العيوب صارت عيوباً ، لأن أصحاب الكرامات رفضوها وغابت الغيوب لأن الأولياء حصل لهم الغيرة عليها . (٨٥)

و يواصل كلامه حول الأولياء قائلاً :

عليك الأخذ بمتابعة الأولياء وأصحاب الكرامات ، وتشم النسيم ، فلعل نسيماً يهب نحوك من هذا السبيل ، ولا تفكر في بعدك شكلياً عنهم ، إذ إنك مهما كنت بعيداً فأظهر لهم أمارات الود ، وحيثما كنتم فولوا وجهكم .

يقتبس من آية : (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) .

و يأتي بعد ذلك إلى مثال يوضح ما هو بصدده فيقول :

فلو أن حماراً انزلق في الوحل من سيره السريع فإنه يسعى للنهوض ، وهو لا يريد أن يمهّد المكان ليقم فيه ، إذ يشعر بأن المكان لا يصلح لإقامته ، وحسك أدنى من حس الحمار ، لأن قلبك لم ينهض من هذه الأحوال .

أنت تريد التأويلات الواهية لعملك هذا لتقيم في الوحل ، وقلبك لا يريد أن ينتزع منه . تجعل لعملك مبرراً هو اضطراك وعجزك ، وأنت تستدل بالنجاة ، لأن كرم الله واسع .

(٨٥) نص كلامه .

ز آمد ما هی شدش وجدی په ید
ما شمی ریس دولت وایشان سعید

حون نفاذ امر شیخ آن میرد ید
ما هیسان ار پیرا که ما سعید

المثنوی - الدفتر الثاني - ص ١٣٠
اكتفينا باليتس وأصل النص يشمل على عدة أبيات .

هل تدري أن الحق قد أخذك بحال ، أنت كالضبع الأعمى ، لم تر أخذه إياك ،
لأن غرورك منعك عن هذه الرؤية .

أما ترى أن الصيادين يقولون : الضبع غير موجود هنا فابحثوا عنه في موضع آخر ،
إذ ليس في كهفه ، والضبع يسمع ذلك و يظن أنه لا خبر لديهم عنه — يقولون ذلك
وهم يضعون فوقه القيود . و يصطادونه ويخرجونه من كهفه ، وقد كان غافلاً من هذه
السخرية .

ويأتى بعد ذلك إلى قصة شخص كان يعيش في عهد سيدنا شعيب — على نبينا
وعليه الصلاة والسلام — و يقول : إن الله رأى منى كثيراً من العيوب ولكن بكرمه لم
يأخذنى بذلك ، فقال الله له عن طريق النبی شعيب (وعبر عن هذا القول بأخبار
الغيب في سمع شعيب ولم يعبر بالوحى) : إنك عكست الأمر إذ تقول : كم من إثم
ارتكبته ولم يأخذنى به ، وفي الحقيقة كم آخذك بجرمك وأنت لا تشعر بأخذى . أيها
السفيه أنت أخطأت الطريق . إن ذنوبك أثرت عليك بحيث جعلت قلبك أسود
لا ينتقش فيه النور .

وقد علق مولانا جلال الدين الرومى على القصة التى ابتدأت من كرامة
إبراهيم بن أدهم وأطال في الكلام بغية إثبات أن الكرامة أمر متحقق لا يصح إنكارها
وأن أصحاب الكرامة — وهم الأولياء — وجدوا ما يجعلهم في موقف خاص من
الدنيا ، وهم ينظرون إلى الماديات بمنظار يغيّر منظار الآخرين ، وأن الواجب على
المؤمن أن يتوجه إلى حقيقتهم ، فإن لم يحصل له الوصول إليها فليكتف بشم رائحة هذه
الحديقة التى تصل إلى الساعى العابد المعترف ، ولا يصح إنكار هذه الحديقة ، إذ
بالإنكار يحصل لك كذا وكذا .

ومنها :

ما يذكر من قصة عارف ذى كرامة اتهموه بالسرقة في السفينة ، فبدأوا يفتشون
الركاب إلى أن وصلوا إلى محل الدرويش ، وكان نائماً ، فأيقظه صاحب المال الضائع

وقالوا له : لقد فقدت في هذه السفينة صرة من الذهب وقد فتشنا الجميع ولا خلاص لك من ذلك ، وعليك أن تخلع دلقك حتى تخلص من سوء الظن فتوجه إلى الله ونادى :

يا غياثي عند كل كربة يا معاذي عند كل شدة
يا مجيبي عند كل دعوة يا ملاذي عند كل محنة (٨٦)

وقال : يارب ، إن هؤلاء اتهموني وهم أخساء لا يعلمون حالي ، وحينما ضاق صدر العارف الفقير ظهرت من البحر آلاف الأسماك وفي فم كل منها درة عظيمة ، كل درة تساوي خراج مملكة ، وألقت الأسماك درًا كثيرًا في السفينة — وبعد ذلك خاطب جالسي السفينة قائلاً :

أذهبوا — السفينة لكم والله لي ، أكتفى بالحق عليكم ، لا ينبغي أن يكون في صحبتكم لص فقير — ولننظر لمن تكون الخسارة ؟

أنا سعيد باتصالي بالحق وانفرادي عنكم ، أنا سعيد مع الله لأنه لا يهتمني بالسرقة . وعند ذلك هتف أهل السفينة قائلين :

أيها الهمام ! كيف وصلت إلى هذه الدرجة ؟ وكيف أدركت هذه المرتبة ؟ وكيف أعطيت هذا المقام العالي ؟

فرد العارف الفقير قائلاً : وجدت هذا المقام وهذه المنزلة من عدم اتهام الفقير — يقول ذلك الكلام استهزاء بهم ، وبعد ذلك يحلف بالله أن لم يتهم فقيراً ، وقد أدرك هذا المقام بتعظيمه للملوك .

يريد به العارفين الذين تخلوا عن حب الدنيا وكأنهم أمراء على وجه الأرض — ويضيف أنه لم يكن في وقت ماسيىء الظن بالفقراء ، إذ الفقراء ذوو اللطف والأنفاس الطيبة ، وقد نزلت فيهم سورة « عبس » إن الفقر ليس لطلب أمور معقدة

(٨٦) البيتان عربيان في المشوى — الدفتر الثاني — ص ١٣٢ .

بل لطلب الحق ، يقيناً بأنه ليس في الوجود غير الله . كيف أتهم الفقراء الذين جعلهم الله أمناء ؟ إن التهمة راجعة إلى النفس لا إلى العقل الشريف ، إن التهمة ترجع إلى الحس لا إلى اللطيف . إن النفس سوفسطائية قابلة للضرب . أضربها ولا تعط لها مجالاً . إن النفس كلما ترى معجزة ويحصل لها الوجد بتلك الرؤية فإذا بها تعود قائلة : إن ذلك (مارأته من المعجزة) لم يكن إلا خيالاً ، إذ لو كان حقيقة لكان ثابتاً ليلاً ونهاراً ولا يفنى . وبعد ذلك يرد على دليل النفس قائلاً :

إن المعجزة ثابتة أمام عيون الطاهرين ولا تكون أمام عيون الحيوانات وبذلك يظهر عقيدته على وجود الكرامة وعلى الموقف الخاص لأهل الكرامة وقرهم من الله . (٨٧)

ومنها :

ما يذكره في بيان كرامه سيح زاهد يسكن وسط البیداء وكان مستغرقاً في العبادة ، ووصل الحجاج من البلاد إلى ذلك المكان ف وقعت أعينهم على ذلك الزاهد الصوفي الفقير العابد ، إن المكان الذي كان الزاهد يسكن فيه كان يابساً ليس فيه الماء ، ولكن الزاهد يرى عليه أثر الرطوبة ، فلما رآه الحجاج تحيروا في أمره ومن وحدته في البیداء ، وسلامته من الآفات في محل لا يمكن فيه النجاة عادة ، وكان واقفاً فوق الرمال ، وهو يصلي فوق الرمال التي يغلي ماء القدر من حرارتها ، وكان الولي بحال كأنه واقف وسط الخضرة والورود ، أو كأنه راكب على البراق ، أو كأنه واقف فوق الحرير والحلل ، ويرى أن ريح السموم كان ألطف له من ريح الصبا ، فلما رآه الحجاج بتلك الحالة تحيروا ووقفوا ينتظرونه وهو يصلي مستغرقاً في العبادة والتفكير ،

(٨٧) نكتفي في النص بالبيت الأول والبيت الآخر من القصة .

سود درویشی درون کشتی ساحته از رخست مردی پشتمی

وآخر المصّة :

تائگوشی مر مرا بسیار گوی ز صدیک گویم وانهم چومو

المثنوی الدفتر الثاني — ۱۳۲ .

وقفوا ينتظرونه ليفرغ من فكره وذكره ، ولما فرغ رآه أحد الحجاج — وكان له ضمير يقط (ضمير مشرق) — فإذا هو بحال كان الماء يقطر من وجهه ويديه ، وأبصر ذلك الحجاج المشرق الضمير ثيابه بحال يرى فيه أثر الماء . فبدأ يسأل الزاهد قائلاً : من أين لك الماء أيها الزاهد ؟ فرفع يده إلى السماء وقال : من السماء .

تم سأله السائل :

وهل يصلك الماء كلما تطلبه ، أم يجيبك تارة ويردك أخرى ؟
أرجوك أن تحل مشكلتنا ، فإنك سلطان في الدين ولك هذا المقام الذى تحيرنا به ، أتمنى منك أيها الزاهد أن تتوجه إلينا حتى يزيد يقيننا بمشاهدة حالك فى حل مشكلتنا ، اكشف لنا سرًا من أسرارك حتى نلقى الزناير إلى الورا ونزيد إيماناً و يقيناً .

فتوجه الزاهد إلى السماء وقال :

يا إلهى بفضلك ومثلك أجب دعاء الحجاج — يا إلهنا لقد أظهرت المكان من لا مكان وقلت : (وفى السماء رزقكم وما تعدون) .

وبينا هوينادى ربه ويدعوبتلك الأدعية السالف ذكرها ، إذا بسحابة ظهرت وكأنها الفيل الحاملة للماء ، وأخذت تمطر الماء ، وأخذ الحجاج يملئون ظروف الماء لقضاء حوائجهم التى حيرتهم فى طلب الماء . ولما رأى الحجاج ذلك الحال أخذوا يمزقون زنايرهم وازدادوا يقيناً من رؤية ذلك العجب (والله أعلم بالرشاد) وكان قوم لا يقبلون هذه الكرامة آخذين بعنادهم فوقفوا فى الطرف المقابل للذين زاد يقينهم بمشاهدة تلك الكرامة . (٨٨)

(٨٨) النص : البيت الأول من القصة .

زاهدى بود در مياں ساديه در عساد عرق حون عباديه

البيت الأخير :

قوم ديگر ما بديرا ترش وجام ناقصان سمردى تم الكلام

المشوى — دفتر الثانى — ص ١٣٦ .
البيت ٣٧٩٠ وبعده — إلى ٣٨١٠ .

ومنها :

ما ذكره في بيان قصة زاهد كان أعمى لا يرى شيئاً قط وكان من كراماته القدرة على قراءة القرآن وتمام القصة :

ذهب شيخ إلى بيت كفيف كان مشغولاً بالعبادة ، وبقي في ضيافته عدة أيام ، فإذا هورأى المصحف قرب الشيخ الأعمى ، وتحير في ذلك ، إذ لم يكن أحد يستفيد من قراءة المصحف ، نظراً إلى أن الشيخ كان يعيش في البيت وحده ، وتعجب الضيف ، إذ كان يرى كل يوم أن المصحف ليس في محل واحد ويحصل في نقله به تغيير ، وأراد أن يسأل عمن يقرأ المصحف ، ولكن قدر في نفسه أنه ربما تضايق الشيخ من السؤال وأراد أن يصبر ليتجلى له الأمر .

ووصل أوان حل السؤال الذي كان يدور في خلد الفقير ، والذي أقام ضيفاً على الفقير الأعمى ، بحيث سمع في منتصف الليل قراءة القرآن ، فلما قام من فراشه ليرى من القارئ ومن هو الذاكر في منتصف الليل ؟ فإذا هو بالشيخ الأعمى يقرأ القرآن والقرآن أمامه ، يقرؤه حرفاً حرفاً ، ينظر إلى القرآن وإلى حروفه وكلماته . ويميز بين الخط والخط ، ويستعين ببصره في ذلك الأمر ، فلما رآه ذهب إليه وسأله :

كيف هذا الأمر ؟ وكيف تقدر على قراءة القرآن بطريق يبعد عن العادة ؟ فرد عليه الزاهد الأعمى بقوله :

هل تتعجب من قدرة الله بحيث ترى هذا الأمر بعيداً ؟ وكيف تتعجب ؟ إن الله قادر على ذلك ، وهو قادر على أكثر من هذا — اسمع قصتي : أنا أعمى كما تراني ، وكنت أحب أن أقرأ القرآن ولم أكن حافظاً له فدعوت الله وقلت :

يارب أعطني نوراً أقرأ به القرآن وأكتفي بهذه القراءة ، ولا يهمني أن أكون أعمى في غير القرآن ، أنا أكتفي عن غيره ، فردَّ الله ندائي بالقبول وأعطاني نوراً في بصرى حينما أريد قراءة كلام الله وكتابه .. كيف تتعجب من قدرة الله ؟ وهو الواحد الأحد

القهار؛ الفرد الصمد، يقدر على كل شيء وهو القائل : « أنا عند ظن عبدي بي » الحديث القدسي . وبما أن يقيني بالله وبقدرته ثابت فلا يخيبني ويعطيني كما هو اعتقادي ، لست معترضاً على أفعال الله وهو العالم بالسر والخفيات . (٨٩)

وبعد ذكر القصة يذكر أن بعض الأولياء لهم خصوصية تخصهم ، وهي أنهم لا يفرعون عند المصيبة ولا يدعون الله تعالى ليزيل عنهم الغم والمصائب والحن ، ويعدون الدعاء عند الشدائد كفرة ، إذ إن هذا الدعاء يعنى رد القضاء عندهم ، فلذلك لا يدعون .

يريد مولانا جلال الدين بيان صفات الأولياء وبيان الفرق بينهم ، وإذا حصل لبعضهم ظهور الكرامة وللبعض الآخر الاحتفاظ بالسر طوال حياته فإن ذلك لا يضر فيما نحن بصددده من الاعتقاد بكرامة الأولياء ، إذ ليس الفرق بينهم في الكرامة فحسب ، بل نجد التفاوت بين الأولياء في أمور شتى منها : الدعاء ، فإن بعض الأولياء يتمسك بآية :

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۚ ﴾

[سورة البقرة : ١٨٦]

وآية :

﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ ﴾ [سورة غافر : ٦٠]

(٨٩) نص البيت الأول من القصة :

مصطفى درجانه پیری ضریر

دید در ایام سک شیخی فمیر

آخر البيت .

صبر تلخ آمد سراو شکر است

صبر سوی کشف سر رهبرست

البيت الأخير من القصة .

گر چراغت شد جه افغان میکی

بی چراغی حور دهد او روشی

المشوی - دفتر الثالث - ص ١٦٦ - ١٦٧ .

و يطلب من الله أن يرد النواثب و يكشف الغم ، والبعض يعتبر ذلك الدعاء
مشتملاً على أمر خفى هو طلب رد القضاء .

و يشرح ذلك الفرق بين أولياء الله أصحاب الكرامات بقصة أخرى إذ يقول :
سأل بهلول (ولى من أولياء الله ضريحه بغزنه) زاهداً وقال : كيف حالك ؟ وكيف
تعيش ؟

فرد الزاهد بقوله : كيف يكون حال رجل يرى كل شيء على ما يرام ، يرى
الأشكال كما هو يريد ؟ إن الأنهار تجري إلى طرف يريده ، إن موت أعيان الناس
وفق ما يريده — لا يتحرك شيء من غير إرادته — ولما سمع بهلول ذلك الرد سأله :
كيف ذلك ؟ أريد أن تشرحه شرحاً وافياً فرد قائلاً :

أؤمن بأن الله هو القادر على كل شيء لا تتحرك ذرة إلا بإذن الله ، (كما هو في
الحديث الشريف) ، لا يمكن أن يوجد شيء إلا بقضائه وأمره ، إن العالم كله مطيع
لإرادة الله — وعلى العبد أن يجعل قضاء الله مقراً لرضائه ، يتعود بالرضا لكل ما يريده
الله ، ولما وصل العبد إلى هذا اليقين وحصل له الرسوخ في ذلك الأمر فلا يهتم شيء
إلا رضا الله ، ولا يهتم بشيء إلا بذكر الله ، لا يريد ثواباً طمعاً في الجنة ولا يجتنب إثماً
خوفاً من النار، بل يجعل كل عمله طلباً لرضاه .

إن المسلم بهذه العقيدة مسرور طول حياته ، لأنه يؤمن بالقضاء ، والإيمان به
يزيل الهم ، وهو يستقبل القضاء ويرحب به ولو يكون خلاف ما يميل إليه طبعه
البشرى ، وبذلك اليقين كيف يدعو الله عند المصائب ؟ وكيف تحزنه الهموم إذ جعل
كل همه همّاً واحداً ، وهو الرضا بما يحصل . (٩٠)

(٩٠) البيت الأول من القصة :

گفت بهلول آن پکی درویش را چو بی ای درویش واقف کس مرا

آخر البيت الآخر من القصة :

هو طروقى این فروقى کسى شناخت چون دقوقى کود رین دولت شناخت

المنوى — دفتر الثالث — ص ١٦٨ .

ولا يخفى أن الفرق الكثير بين أولياء الله في نظرهم إلى الحقائق جعل منهم أصحاب آراء عديدة اهتم الباحثون بها .

ومما يجب ذكره أن مولانا جلال الدين الرومي ذكر فيما يتعلق بالكرامة القصص الكثيرة ، وأتى في هذه القصة السالف ذكرها حول كرامة الزاهد الأعمى بقضية الفرق بين الأولياء ، وبالتالي في بيان القضاء ، والإرادة عند بعض أولياء الله ، وقد ذكرنا نظره إلى القضاء والإرادة ، ونضيف هنا ما ذكره من التوفيق بين حديثي :

« من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليطلب رباً سوى » الحديث القدسي . و « الرضاء بالكفر كفر » — الحديث .

ويقول :

سألني سائل كان يحب البحث والنقاش قائلاً : إن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قال : الرضاء بالكفر كفر — وأيضاً أمرنا أن نكون راضين بقضاء الله ، وأن هذا الرضاء من ضرورة إيمان المؤمن ، وأن الكفر بقضاء الله ، فإن كنت راضياً به أكون كافراً ، لأن الرضاء بالكفر كفر — وإن كنت غير راض أقع في وعيد حديث : من لم يرض بقضائي ... إلى آخر الحديث .

فقلت للسائل : إن الكفر مقضى وليس بقضاء ، ولا يخفى الفرق بين المقضى والقضاء . عليك بالفرق بين القضاء والمقضى لئلا تقع في الإشكال ، نحن راضون بالكفر لأنه بقضاء الله وحكمه ، ونحن راضون بحكم الله لا بآثار الحكم في قضية الكفر ، وفرق بين الحكم وآثار الحكم ، والقضاء هو نفس الحكم ونحن نرضى به ، وأما الكفر فليس هو الحكم ، إن الكفر من ناحية القضاء ليس كفراً ولا جهلاً ولا ينسب إلى الحق ، فالله ليس بكافر . الكفر جهالة وخبث وقضاؤه علم وحق ، إن قبح النقش ليس هو قبح النقاش ، وهذا من قوة النقاش ، إذ يقدر على القبيح والحسن (الكفر والإيمان) .

لا أريد التفصيل أكثر من ذلك .. إذ أخاف أن يذهب عني ذوق نكتة العشق . (٩١)

وهذا الشرح يدخل البحث حول القضاء مرة أخرى و يشرحه بحيث ندرك الفرق بين القضاء والمقضى .

وما ذكرناه من كلامه حول كرامات الأولياء يعتبر كنموذج من عدة أقوال أوردها في مؤلفاته وشرح الكرامات بها شرحاً وافياً ، بحيث لم يبق مع هذا الشرح أى غموض في الموضوع .

هذا ومما تجب الإشارة إليه أن ظهور امر خارق للعادة على يد الولي يعتبر كرامة إذا كان صاحب الكرامة متمسكاً بالشرعية ، إذ لا بد للولي من أن يكون في أقواله وأفعاله عاملاً بالكتاب والسنة ، إذ المعيار الذي نفصل به بين الحق والباطل هو اتباع الشريعة ، إذ ظهور الأمور الخارقة للعادة من غير أهل الكرامة (الذين تقبلهم الشريعة) فإن ذلك استدراج وليس بكرامة .

والنور الذي يحصل من الطاعة ربما يتسبب في المكاشفات والكرامات .
فالكرامات التي يبحث عنها الصوفية هي هذه لا غيرها ، كما أن علماء الكلام يعتبرون الكرامة بنفس الاعتبار ، أو باعتبار قريب إلى تعبير الصوفية .

ولا شك أن الكرامة مرتبطة باتباع الشريعة .. قال الله تعالى :

﴿ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ۖ ﴾

[سورة النساء : ٦٩]

(٩١) البيت الأول من الشعر :

رانكه عاشق بود نرماجرا

سوال كرد سائل مرمرا

البيت الأخير .

سهر ، خدمت نقش دیگر میشود

دهو بکته ، عشق از من میرود

المثنوی - العدد الثالث - ص ٥٨

إذ بالطاعة تحصل هذه المعية التى فيها النور والفيض . . ومعرفة صاحب الكرامة للأولياء على طريق خاص ، وأما بالنسبة لعامة الناس فعليهم النظر الدقيق إلى الولي قبل أن يأخذوا بكرامته ويدرخوا حاله من :

القيام بفرائض الله تعالى — الترك لمناهيه — الزهد فيما يرغب إليه الناس من العلوفى الدنيا — والحرص عليها — وتكثير المال — وإذا ثبت اتصافه بتلك الصفات واتسامه بتلك السمات يمكننا أن نسميه ولياً . ومن علامات القرب إلى الله بالولاية الاطمئنان بذكر الله ، والرسوخ الكامل فى العمل بالشرعية ، قال الله تعالى :

﴿ أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾ [سورة الرعد : ٢٨]

وهذا الاطمئنان يورث النور الذى يفتح الطريق إلى عالم الأنوار .

نرى مولانا جلال الدين البلخي عندما يأتى إلى بيان الأولياء يذكر لهم صفات تخصهم ويخصون بها ، ويجعل الصدق والتسليم أول شرط لحصول هذه الدرجة الموصلة إلى الكرامة ، ويعرف به سر من كان لله كان الله له ، ويقول :

« يقول الله يا عبدى أنا عينك ولسانك » (٩٢) يشير بذلك إلى الحديث المعروف :

« لا يزال يتقرب إلى عبدى » .

وبعدما يشير إلى الحديث يقول : أنت صاحب السر، بل أنت نفس السر. (٩٣) ويشرح حديثاً معناه : أنه لا يسعنى أرضى ولا سمائى ولكن يسعنى قلب المؤمن التقى النقى الورع .

(٩٢) نصه فى المتنوى :

كفست اورا من زبسان وحشم تو مس حواس ورمسا وحشم تو

المتنوى — الدقتر الأول .

(٩٣) سرتوئى جون جاي صاحب سرتوئى .
المصدر السابق .

وبعدما يصف أولياء بصفات خاصة يذكر ما لهم من الصلة التي يدل عليها الحديث ويقول : إن الأولياء قد أثبتوا تلك الصلة بالأعمال الحسنة وترك اللذات . (٩٤) ويأتى إلى قضية الكرامة مرة أخرى ويثبت أن الكرامة لطف من الله وفضله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم .

ويجعل التقوى بمعانيها الثلاثة — الخشية والهيبة ، الطاعة والعبادة ، تنزيه القلب عن الذنوب — مبدءاً للولاية والكرامة ، ولا شك أن القرآن الكريم بيّن التقوى في عدة مواضع منها آيات :

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٨٢ ﴾

[سورة البقرة : ٢٨٢]

﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتِقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١ ﴾

[سورة النساء : ١]

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا آتِقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ۚ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۝١٠٢ ﴾

[سورة آل عمران : ١٠٢]

﴿ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَنْتُمْ فَلَکُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ ۝١٧٩ ﴾

[سورة آل عمران : ١٧٩]

﴿ وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۝٢٦ ﴾

[سورة الأعراف : ٢٦]

(٩٤) زانكه دل اوست يا حود اوست دل .
المثنوى — دفتر الأول .

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ [سورة المائدة : ٤]

﴿ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [سورة آل عمران : ١٣١]

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ [سورة المائدة : ٩٦]

﴿ وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتَقُوا اللَّهَ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾

[سورة الأنعام : ٧٢]

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾

[سورة التوبة : ١١٩]

وبغيرها من الآيات الدلالات على أهمية التقوى في الإسلام ، الإنسان بالتقوى يبدأ بمحاسبة النفس وترك الهوى واجتناب الذنوب ، ويذكر انتقام الله وأن أخذه أليم شديد ، وقد أعد الله تعالى للمتقين جنات النعيم ، والتقوى من المبادئ الهامة التي يأخذ بها أولياء الله ، وبذلك يمكننا أن ننظر إلى ما يعد كرامة لهم ، إذ إن ظهورها على يد غير المتقى لا يأتي بشيء .

وفي الحديث الشريف عن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم أنه قال : « إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم — التقوى ها هنا — التقوى ها هنا — ويشير إلى صدره » الحديث .

وفي حديث آخر :

« قيل يا رسول الله أى الناس أفضل ؟
قال : كل غموم القلب صدوق اللسان .

قالوا : صدوق اللسان نعرفه فما مخموم القلب ؟
فقال : هو المتقى النقى لا إثم فيه ولا بغى ولا غل ولا حسد « الحديث .

وكتب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص ومن معه من الجند خطاباً قال فيه :
أما بعد ..

فإني آمرك ومن معك من الأجناد بتقوى الله على كل حال ، فإن تقوى الله أفضل العدة على العدو وأقوى المكيدة في الحرب ...
وآمرك ومن معك أن تكونوا أشد احتراساً من المعاصي منكم من عدوكم ، فإن ذنوب الجيش أخوف عليها من عدوها ، ولا تعملوا معاصي الله وأنتم في سبيل الله . (٩٥) .

والمتقى هو الذى يذكر الله كثيراً ، والذى يعد الأعمال الصالحة لتكون وسيلة إليه ، وهو الذى يجعل همومه همماً واحداً ، ويحسب الموت قريباً ، وبذلك يتهيأ له وينصبر على اللذات الفانية إلا بقدر الضرورة .

قال ابن عباس رضى الله عنه :
المتقون الذين يحذرون من الله عقوبته في ترك ما يعرفون من الهدى ، ويرجون رحمته في التصديق بما جاء به .
وقال الحسن البصرى :
المتقون الذين اتقوا ما حرم الله عليهم ، وأدوا ما افترض الله عليهم .

وقال أبو يزيد البسطامى :
المتقى من إذا قال قال الله ، ومن إذا عمل عمل الله . (٩٦)

(٩٥) تقوى الله — تأليف عبد الرحمن عوض .

(٩٦) المصدر السابق — ص ٥٥ .

ومما يجب ذكره أن مولانا جلال الدين البلخي يعتقد أن النور له أثر في الروح ، ولكن ربما يؤثر على الجسم ، و يبين بذلك سر أن الأولياء وأهل الكرامات لا يحتاجون إلى الغذاء كما يحتاج الآخرون ، وقد شوهد مراراً أن ولياً من أولياء الله ترك الأكل والشرب لعدة أيام ولم يتأثر بهذا الترك كما يتأثر به الشخص العادي ، إذ الولي بعبادته يجعل جسمه آخذاً من النور كما أن الروح يأخذ منه ، وبذلك يتسلى عن الأكل .

و يأتي بحديث : « قد أسلم شيطاني على يدي » دليلاً على أنه من الممكن أن تتخلى النفس عن طلبها مكثفية بالنور الذي يدركه الشخص ، ويجعل منه نبزاً لطريقه — يقول في ذلك :

إن الإيمان نعمة من نعم الله ، ومع أن الإيمان من متعلقات الروح ولكن للجسم علاقة به ، وعليك ألا تنظر إلى الطعام كل وقت ، فكرفيا هو الغذاء الحقيقي . . وتأكد أن كل شيء بالممارسة يقبل ، التخلي عن إيجاب طبعه ، أما سمعت قول الرسول صلى الله عليه وسلم — لقد أسلم شيطاني — مع أن الشيطان عنيد الطبع ، ولكن بجوار النسبي والقرب معه تخلى عن طبعه وأسلم . (٩٧) وبذلك يمكن أن يتخلى الجسم عما يقتضيه من الغذاء ويصرف عنانه إلى الغذاء الروحي . و يأتي بعد ذلك إلى أدلة تثبت ادعاءه . (٩٨) « إن غذاء الروح الحاصل لأولياء الله أصحاب الكرامات لا يدركه الشخص الخسيس الدنيء الذي قنع بالغذاء الجسمي ولم يلتفت إلى غيره ، كما أن الحية لا تدرك إلا التراب غذاء لها ، وديدان الخشب تأكل الخشب وتحسبه أحسن حلوى في العالم » .

(٩٧) إن بعض الشراح يشرحون الحديث بحيث يريدون من الإسلام الإسلام حقيقة ، وبعضهم يعتقدون أن معنى الحديث أن الشيطان الذي كان مع الرسول — صلى الله عليه وسلم — توقف عن الوسواس وحصل له التسليم للرسول لأنه أسلم حمية واعترف بما هو يعتز من ضرورة المسلم .

(٩٨) نص المتنوى :
انتداء البيت :

ای قناعت کرد . از ایمان بفرول

داب ایمان نعمت ولوتیس هول

تنظر من الشعر باللغة العربية .

■ إنما النهاج تسديل العذا

یا حریص البطس عرح هکذا

يرى مولانا جلال الدين البلخي أن حديث :

« من جعل الهموم همًّا واحداً كفاه الله سائر همومه ، ومن تفرقت به الهموم لا يبالى الله في أى وادٍ هلك » الحديث .

يؤيد ما نحن بصدده من أن توجه الإنسان إلى أنوار الحق وجعل الجسم متوجهاً إلى ماتطلبه الروح يجعل من الشخص صاحب السر ، بحيث لا يرى إلا جهة واحدة ، ويتوجه إلى مطلوب واحد ، والعدالة عبارة عن وضع الشيء في محله الأصلي . ، فكن عادلاً وتوجه إلى ماتطلبه روحك بطبيعتها الأصلية ، وهو الميل إلى الصدق والخير. (٩٩)

و يقول في موضع آخر: إن أولياء الله وصلوا إلى هذه الدرجة ونالوا ما هو معروف من الكرامات ، إذ جعلوا لعقولهم سيطرة على أنفسهم ، وتوجهوا بعقولهم إلى الأنوار فأخذوا مأخذوا . ويستدل بحديث الرسول — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — إذ يقول :

جملة التدبير تدبير المراح
سوف تنجو إن تحملت العظام
امتقدها وارتح يا تافرا
وافق الأملاك يا خير البشر

يا مريض الملب عرج للعلاج
أيها المحسوس في رهس الطعمام
إن في الجوع طعماماً وافرا
اغتمذ بالنور كن مثل البصر

وآخر الشعر :

أوريشه بازكوكى رسته است

پیل کرجه درزمیصس أهسته است

المثنوى — الدفتر الخامس — ص ٢٨٣ .

(٩٩) نص المثنوى :

البيت الأول :

میینر زد تره آن ترههات

هوش راتسوزیع کردی برجههات

و الأخير :

ور تحرك کردی ای دل مستمید

کاین تحرك شد ترك را کلید

المثنوى — الدفتر الخامس — ص ٢٩٦ .

« إن الله تعالى خلق الملائكة وركب فيهم العقل ، وخلق البهائم وركب فيهم الشهوة ، فمن غلب عقله على شهوته فهو أعلى من الملائكة ، ومن غلبت شهوته على عقله فهو أدنى من البهائم » . (١٠٠) الحديث .

يشرح الكرامة وما يؤدي إليها ، ويجعل من الإنسان المدرك الواعى الذى يعرف ما هو واجبه نحو روحه إنساناً ، أدرك أن الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه . (١٠١)

وهو يعتقد خلاف ما يقوله الحكماء من أن الإنسان هو العالم الأصغر ، ويعتقد أن الإنسان هو العالم الأكبر ويقول : إنك في الظاهر عالم أصغر ، وفي المعنى أنت العالم الأكبر ، ففي الظاهر يرى الغصن أصلاً للشجر ، ولكن في الحقيقة أن الثمر هو الأصل ، إذ الميل إلى الثمر تسبب في غرس الشجر ، فالثمر مؤخر شكلاً ومقدم معنى — ولذلك قال النبي — صلى الله عليه وسلم :

« نحن الآخرون السابقون »

وكأنه يقول :

وإن كنت في الظاهر من آدم ولكنى في الحقيقة جد جد آدم ، إذ إن الملائكة سجدوا لآدم لأجلى ، وصعد إلى الفلك السابع طلباً لى — ولذلك تولد الوالد منى وأنا الأصل .

وبعد هذا الشرح لحديث الرسول — صلى الله عليه وسلم — يأتى إلى ما هو بصدده من إثبات أن الإنسان هو العالم الأكبر ويقول :

(١٠٠) المثوى — دفتر الرابع — ص ٢٣٩ — طبع طهران .

(١٠١) إشارة إلى ما نقل عن على بن أبى طالب — كرم الله وجهه — أنه قال : إن الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه ، وهي الكتاب الذى كتبه بيده وهي الهيكل الذى بناه بحكمته ، وهي مجموع صور العالمين ، وهي المختصرة من اللوح المحفوظ ، وهي الشاهدة على كل غائب ، وهي الحجة على كل حاحد ، وهي الطريق المستقيم إلى كل خير ، وهي الجسر الممدود بين الجنة والنار .
المثوى — دفتر الرابع ، طبع طهران — ص ٢٢٤ .

فثبت أن الشجر تولّد من الثمر، إذ كان أولاً في الفكر وآخرًا في العمل والظهور
الخارجي. (١٠٢)

ونرى مرشده (شمس تبريز) يذهب إلى ما هو أقرب لذلك، إذ يعتقد أن
الإنسان إذا أدرك نفسه أدرك كل شيء، وهو بذلك يجعل الإنسان عالماً أكبر،
و يشرح الموضوع بطريق آخر إذ يقول:

إن العالم في الإنسان، إذ بإدراكه نفسه يدرك العالم كله، عليك أن ترى كل
شيء في وجودك من: موسى، عيسى، إبراهيم، نوح، آدم عليهم السلام، كما أنك
يمكنك أن ترى فرعون وفروود في وجودك. (١٠٣)

يقول العطار:

إن الليل والنهار الناتجين من دور الأفلاك السبعة لأجلك، وطاعة الروحانيين
لأجلك، الجنة والنار تعكسان لطفك وغضبك، الملائكة سجدوا لك. الجزء والكل
غريق في وجودك، أنت الجزء في الظاهر والكل في الحقيقة، لا تنظر إلى نفسك
بالحقارة. (١٠٤)

وندخل في البحث حول وحدة الوجود من هذا الطريق، إذ الوحدة لدى جلال
الدين الرومي والعطار تبدأ من عقيدة:

(١٠٢) ص ٠

پس رمیوه راد در معنی شجر اول فکر آحر آمد در عمل

الدفر الرابع - ص ٢٢٤

(١٠٣) خط سوم (الخط الثالث) تأليف دكتور ناصر الدين صاحب رماني طبع طهران، قسم الاساك - ص ٩.

(١٠٤) نص شعر العطار:

روى سب ايس همب پرکار ای پسر ار سبای تسب پرکار ای پسر
طاعت روحانیان ارهر تسب حلد و دورج عکس لطف و فہر تسب

أن العالم مظاهر لله — وأن وراء هذه المظاهر حقيقة واحدة ، ولكن بعيداً عما يقوله البعض من أن الشكالييف الدينية ترتفع عند هذه العقيدة ويرتفع عن المعتقد التكليف .

إذ بتصوير العالم في الإنسان وجعل الإنسان متحدًا مع الله يجعلان لوحدة الوجود محملاً لا يرفع التكليف عن الشخص ، كما ذكرنا اهتمام مولانا جلال الدين بالتمسك بالشرعية وقوله بعدم رفع التكليف عن السالك ، وأيضاً أشرنا إلى ما يقرب منه في كلام العطار .

كما أن النظر الدقيق حول الكرامة يحتاج إلى دراسة آراء الصوفية والباحثين حول الخلوة والعلم اللدني ، إذ إن كثيراً من الكرامات تظهر على يد الصوفية الذين أخذوا الخلوة مكاناً للذكر ، وظهر لهم ما يصفه بعضهم بالعلم اللدني . يقول السهروردي رحمة الله عليه :

وتنزل العلم اللدني على قلوب الأولياء الصالحين ، والخطوة المباشرة لذلك هي الخلوة . (١٠٥)

ويعتقد الغزالي ضرورة الخلوة والمجاهدة والرياضة النفسية للوصول إلى درجات الكمال إذ يقول :

والطريق إلى ذلك يكون أولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية ، وقطع الهمة عن الأهل والوطن والعلم ، ثم يخلو بنفسه في زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب ، ويجلس فارغ القلب خالياً من الهم ، ولا يفرق فكره بقراءة القرآن ولا بالتأمل في تفسير ولا بكتب حديث ... فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة قائلاً بلسانه :

الله ، الله ، على الدوام مع حضور القلب حتى ينتهي إلى حالة يترك فيها تحريك اللسان ، ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه ، ويبقى معنى الكلمة مجرداً في قلبه

(١٠٥) عوارف المعارف للسهروردي — ص ١٧٧ — ١٧٩ .

حاضراً فيه ، وعند ذلك إذا صدقت إرادته وصفت همته تلمع لوامع الحق في قلبه . (١٠٦)

ويرى الإمام الغزالي أن العلم الحاصل بعد الخلوة له طريق خاص ، وهو طريق الأحلام ، ولا يأتي من الطريق المألوف . (١٠٧)

يجعل الإمام الغزالي انصراف القلب إلى الله والانقطاع عن كل شيء وسيلة لذلك الإدراك الخاص ، واعترض عليه بعض الباحثين بأن هذه العقيدة تخالف ما عليه الإسلام ، إذ في الأخذ بهذه الطريقة مجانبة القرآن والحديث والذكر بالاسم المفرد بدعة وخطأ لغة ، إذ لا يدل على معنى كامل حتى يعتبر إيماناً أو كفراً . فليس من جنس الكلام المعقول ، ولذلك قال بعض من يأمر به من المتأخرين إنه ليس قصدنا إلى الذكر المجرد ، بل نريد جمع القلب على شيء معين حتى تستعد النفس لما يرد عليها . (١٠٨)

يرى ابن تيمية أن هذه الطريقة ليست صحيحة ، ويبالغ في ذلك حتى يحكم على كفر من يعتقد ذلك ، ويجعل الكلام الصادر منه أثراً للماليخوليا ، وكلام ابن الجوزي يميل إلى ما يعتقد منكر وأثر الخلوة إذ يقول :

من أين له أن الذي يسمعه نداء الحق ، وأن الذي يشاهده جلال الربوبية ؟ وما يؤمنه أن يكون ما يجده من الوسواس والخيالات الفاسدة ؟ وهذا الظاهر ممن يستعمل التقليل في المطعم فإنه يغلب عليه بالماليخوليا . (١٠٩)

وما يستدل به الآخذون بالخلوة من أن الخلوة اتباع للرسول — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — إذ كان له خلوة في غار حراء قبل الرسالة .

(١٠٦) انظر ص ١٩ — ٢٠ من الجزء الثالث للإحياء وكيمياء السعادة ص ٨٨ والمنقذ من الضلال ١١٢ — ١٣٠ .

(١٠٧) المصدر السابق .

(١٠٨) ولاية الله والطريق إليها — ص ١٦٣ — الشوكاني .

(١٠٩) تلبس إبليس — ص ١٥٨ .

يرده النافون للخلوة بقولهم : لسنا مأمورين باتباع ما عمل به النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — قبل الرسالة ، إلا إذا كان يصرح به بعد الرسالة ويجعله من الدين .

ولا نعثر في كتب الحديث بما يدل على ذلك ، ولا نجد في عمله بعد الرسالة ما يؤيد الخلوة ، إذ إنه أقام بمكة بعد الرسالة وقبل الهجرة سنوات عديدة ولم يقصد في ذلك الحين إلى حراء للخلوة ، كما أنه لم يقصد غار الحراء بعد الهجرة في عام الفتح حيث أقام بمكة عشرين ليلة وأقام بمكة في حجة الوداع أربع ليال ولم يصعد إلى حراء . (١١٠)

ويذكر ابن الجوزي أن العزلة والخلوة بتلك الطريقة الخاصة يأباه حديث الرسول — صلى الله عليه وسلم — برواية أبوإمامة إذ يقول :

خرجنا مع رسول الله — صلى الله عليه وسلم — للجهاد ، فرجل بغار فيه شيء من ماء ، فحدث نفسه بأن يقيم في ذلك الغار ، ويصيب ما حوله من البقل و يتخلى عن الدنيا ، وذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي : إني لم أبعث باليهودية ولا النصرانية ولكن بعثت بالحنيفية السمحة ، والذي نفس محمد بيده لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها ، ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته ستين سنة . (١١١)

وقد منع رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — عبد الله بن عمرو بن العاص عن مثل هذا العمل إذ قال له :

ألم أحدث أنك قلت : لأصومنَّ النهار ولأقومنَّ الليل ولأقرأنَّ القرآن في ثلاث ؟ قال : بلى . قال : فلا تفعل ، فإنك إذا فعلت ذلك هجمت له العين (أى غارت ودخلت في موضعها) ونفثت له النفس (أى ضعفت وكلت) ثم أمره بصيام ثلاثة

(١١٠) قطر الولي — للشوكاني — ص ١٩٩ .

(١١١) أنظر ص ٢٨٠ من كتاب تليس إبليس لابن الجوزي .

أيام من كل شهر، فقال : إن أطيق أكثر من ذلك ، فأنتهى به إلى صوم يوم وفطر يوم ، فقال : إننى أطيق أكثر من ذلك فقال صلى الله عليه وسلم : لا أفضل من ذلك — وقال : أفضل الصيام صيام داود عليه السلام ، كان يصوم يوماً و يفطريوماً ، ولا يفر إذا لاقى ، وأفضل القيام قيام داود عليه السلام كان ينام نصف الليل و يقوم ثلثه و ينام سدسه — وأمره أن يقرأ القرآن في سبع . (١١٢)

ونرى مولانا جلال الدين الرومي في باب الكرامة يأخذ بالطريق الوسط ، بحيث لا يميل إلى ما يميل إليه بعض الصوفية من ضرورة الخلوة في الوصول إلى درجة تظهر من الصوفى الكرامات ، ولا يميل إلى ما يميل إليه أمثال ابن تيمية وابن القيم الجوزى من تشنيع الخلوة وتخطئة العقيدة ، بأن الخلوة هى الطريق إلى الله لانقطاع الصوفى عن غير الله بذكر اسم الله فحسب .

ويعتقد أن كرامات الأولياء لا ترتبط بالخلوة ولا بأمر خاص ترده الشريعة الإسلامية ، بل هى أثر الفيض الإلهى النازل على أولياء الله حيناً ، وتكون سبباً لظهور أمر خارق للعادة ، ولا يتوقف أمر الولى عند هذه الكرامات ، إذ من الممكن أن يكون الولى من غير كرامة ، وأن يكون الصوفى فى حالته العادية .

وما يذهب إليه الرومى مطابق تماماً للشريعة ، إذ لا شك أن الصحابة من أسعد الناس بمشاهدة النبوة وصحبة النبى — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — فى الجهاد والعبادات ، حتى وصلوا إلى درجة لا يفضلهم أحد إلا الأنبياء والملائكة الخاصة ، فإذا لم يكونوا رأس الأولياء وصفوة الأتقياء فليس لله أولياء . وقد نطق القرآن الكريم بأن الله راض عن أهل بيعة الشجرة . وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى حق أهل بدر : قد غفر لهم ، كما شهد لبعضهم بدخول الجنة .

فهم قدوة المؤمنين ، ولا يقول أحد بضرورة ظهور خوارق العادات على يدهم ، وإن ظهر على يد بعضهم كما ذكرنا سالفاً .

(١١٢) مجموع الرسائل لابن تيمية — ح ٥ ص ٨٣ ملاح عن الصحيحين .

فإذا لم يكن هذا الظهور ضرورياً في حق الصحابة فكيف بالولى ؟ وإذا حصل أن ولياً من أولياء الله أظهر الكرامة ، أو ظهر منه من غير قصد وإرادة و يكون عاملاً بالشرعية فهذه هي الكرامة ، الكرامة التي يدور حولها كلام مولانا جلال الدين البلخي .

وما ذكرنا من التحقيق حول الخلوة لا ينقص من الموقف العلمى للشيخ الرومى ، إذ قد ذكرنا أن الخلوة التي كان يأخذ بها لم تكن خلوة يدور حولها الكلام في نسبة القبح ، إذ لم يثبت أن جلال الدين الرومى أتى في خلوته بما يخالف الشريعة ، حتى إنه كان يصلى بالجماعة في الخلوة . (١١٣)

يذكر الإمام الشوكانى أن بعض المتلاعبين بالدين يظنون رفع التكليف عن الصوفية إذا وصلوا إلى درجة الكمال و يقول :

وما أقبح ما يحكى عن بعض المتلاعبين بالدين المدعين للتصوف أنهم يزعمون أنهم وصلوا إلى رهم فانقطعت عنهم التكاليف الشرعية ، وخرجوا من جيل المسلمين المؤمنين ، وسقط عنهم ما كلف الله به العباد في هذه الدار ، فإذا صح هذا ، فما يقوله أحد من أولياء الرحمن ، بل يقوله أولياء الشيطان ، لأنهم خرجوا إلى حزبه وصاروا من جملة أتباعه ، فالعجب من هؤلاء المغرورين ، فإنهم رفعوا أنفسهم عن طبقة الأنبياء وطبقة الملائكة ، فإن الأنبياء حالهم كما عرفنا من إقامة العبادة لله في كل حال ، والازدياد من التقربات المقربة إلى الله حتى توفاهم الله تعالى .

وكذلك الملائكة ، فإنهم — كما وردت بذلك الأدلة — لا ينفكون عن العبادة لله ، وصارت أذكاه — سبحانه وتعالى — من التسبيح والتهليل هي زادهم الذى يعطشون به ، وغذاءهم الذى يتغذون به .

فحاشا لأولياء الله سبحانه وتعالى أن يقع من أحقرهم في هذه المرتبة العظيمة وأدناهم في هذا المنصب الجليل هذا الزعم الباطل والدعوى الشيطانية . وإنما ذلك

(١١٣) وقد تحدثنا في ذلك من قبل مع الإشارة إلى المرجع .

الشيطان سول بجماعة من أتباعه ومطيعيه واستزهم وأخرجهم من حزب الله إلى حزبه ، ومن طاعة الله إلى طاعته ، ومن ولاية الله سبحانه وتعالى إلى ولايته ، وقد رأينا في ترجمة جماعة من أهل الله وأوليائه أنهم سمعوا خطاباً من فوقهم ورأوا صورة تكلمهم وتقول: يا عبدى قد وصلت إلئى وقد أسقطت عنك التكاليف الشرعية بأسرها ، فعندما يسمع منها السامع ذلك يقول :

ما أظنك أيها المتكلم إلا شيطاناً ، فأعوذ بالله منك ، فعند ذلك تتلاشى تلك الصورة ولا يبقى لها أثر. فقد بلغ كيد الشيطان إلى هذا الكيد العظيم . (١١٤) « انتهى كلامه » .

يذهب الإمام الشوكانى إلى أن الكرامة عند عدم ارتباطها بشخص يتبع الشريعة فليست بكرامة ، ودعوى الولاية حينذاك ضلال .

وقصارى القول :

أن معرفة الكرامة لدى البلخى ترتبط بمعرفة الإنسان وتطلعاته ، ودراسة الكرامة فى تصوفه تتوقف على دراسة موقف الإنسان عنده ، كما تتوقف على تحليل كلامه حول وحدة الوجود تحليلاً علمياً ، والمقارنة بين عقيدته بوجود الكرامة فى مدرسة الصوفية بعقيدته فى ذلك الباب فى مدرسته الكلامية . لنصل بذلك إلى ما يريد من الكرامة ، ومايرمى إليه كلامه حول كرامات الأولياء . كما تتوقف على معرفة الولاية والكرامة فى نظر مرشده (شمس تبريز) وقد أشرنا إليه .

منهجه السياسى :

اليوم يمضى على وفاة السيد جلال الدين الرومى أكثر من ستمائة سنة ، وتروى الدنيا قصة ذلك الصوفى العالم المحقق الذى كان يرى الدنيا بشكلها القبيح ، فقاد

(١١٤) فطر الأولى فى حصص كتاب ولاية الله لمسوكانى ص - ٤٧٠

أكبر مدرسة للتصوف والزهد والتقوى في الشرق ضد المادية والانحراف ، ضد الكفر والباطل والشر .

ونريد هنا من السياسة ما شاع بين الناس في عصرنا هذا من معناها الخاص ، وهو السياسة الدولية ، بما فيها السياسة الإدارية للقائد ، ومعاملته الحسنة أو السيئة ، وإن كان مستعملاً بمعناه العام أيضاً في اصطلاح السلف ، ولكن المعروف هو الأول ، وبما أن العلامة الشيخ جلال الدين البلخي كان عالماً من أعلام النهضة في عصره ، اجتمعت له مواهب عقلية نادرة ، وصفات أخلاقية عالية ، جعلته معلماً اجتماعياً ، وعالمًا دينيًا ، وصوفيًا مصيباً ، يأخذ من جانبه الصوفي ويجعله مبدعاً لأقواله حول القضايا الأخلاقية والاجتماعية ، ومن جانبه الاجتماعي سنداً لأقواله حول التصوف ، وبما أن تاريخ حياته مملوء بأمور تتعلق بالسياسة ، منها : هجرة والده حال طفولة هذا الصوفي من بلخ أم البلاد للفرار عن فتنة المغول ، وإثارة الناس لمقابلة جيش ظالم ، أخذ طريقه للاستيلاء على المسلمين في بلاد العرب والعجم — ومنها مقابلته مع بعض أهل الدولة في أسفاره بصحبة والده ، بحيث جعله متطلعاً إلى دراسة سياسة عصره .

إن الكشف الجاد الذي قام به جلال الدين البلخي وغيره من الصوفية ليرمي إلى تنظيم السياسة من أدرانها ، وكان البلخي عالماً من أعلام النهضة للسياسة العادلة التي تعبر بحفظ التوازن الضروري في الكرة الأرضية ، ولذلك نراه يميل إلى الوحدة الكاملة ، الوحدة بين الفرق المختلفة للوصول إلى حياة أسمى وأفضل ، ولم يكن منهجه السياسي يسير بطريق مثلما يحكى لنا التاريخ عن المناهج التي كانت لقادة الفكر الذين كانوا يميلون إلى البساط بغية الإسهام في الساسة العادلة ، بل كان منهجه السياسي منهجاً تحت ستار مناهجه الصوفية ، وبذلك لم يكن ميالاً إلى مقابلة السياسة ، بل كان يشير إلى طريق يحتاج إليه الساسة ، وقد حصل مراراً أن الخليفة طالب مقابله ولكنه رفض حيناً ، وأجاز له المقابلة في خلوته ومسجده حيناً آخر ، بحيث أرشد الخليفة إلى ما هو أحق بحاله تجاه الرعية قائلاً : عليك بالعدل ، فإن الله لا يحب الظالمين ، وعليك بالتعمق في سر آية : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين

بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » . وإلى جانب ذلك لم يكن يدعى السيادة والاستعلاء والسيطرة على الناس ، إن الفضائل التي يرونها لنا التاريخ عن حياة البلخي مملوءة بالأخلاق والسياسة العادلة ، ولم تكن خاصة بالجانب الصوفي فحسب ، بل بالجوانب الاجتماعية كلها ، وقد أدى مسئوليته المثالية لدى الحاكمين والمهيمنين وكان يشرح الحديث المشهور :

« كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته »

بقوله : رئيس الدولة مسئول عن الدولة كلها ، والوزير مسئول عن وزارته ، والأستاذ مسئول عن تلاميذه ، ورب الأسرة مسئول عن أسرته ، والخدم مسئولون عن مصالح مخدومهم .

و يقول فيما يتعلق بالرياسة والمنصب :

« اتقوا الحاكم الجاهل بالسياسة ، والجاهل بأمور الرعية ، لأن الجاهل لا يعرف كيف يخطط وكيف يستضيء بنبراس الحق ، فإذا ثبت انحراف الحاكم تمتلئ الصحراء بالحية والعقرب ، وحينذاك لا سمع للمحكومين ولا طاعة » .

اتقوا الحاكم الحريص ، فإنه كالبط عشرين مرة ، لأن البط يحرص للحلق والفرج ، ولكن الحريص إذا كانت له قدرة البلع يعمل ما يشاء حسب حرصه . أما ترى ذا النون والمنصور فإنهما لما وقعا بيد السكران والغدار جعل ذا النون في السجن والمنصور في الدار... أما ترى الحكام السفهاء الذين قتلوا الأنبياء بغير حق ، قتلوا أعدل الناس لبقاتهم في حكم الظلم والجور والفساد . لا عجب إذ يلتجئ العاقلون إلى المغارات ، لأن الحُمق دخلوا في ميادين السياسة ، ولا عجب أن نعتقد وقوع الجاه في الجب حينما يقع الحكم بيد الضال المضل » . (١١٥)

هذا كنموذج لما ذكره البلخي حول السياسة .

وإذ نكتفى بذلك حكاية عما ذكره البلخي قبل مئات السنين ، علينا أن نفكر في أثر التربية المعنوية والأخلاق والتصوف والزهد والتنسك في السياسة ، بالمعنى العام فنقول :

بعد ما حصل الإهمال إزاء التصوف نشاهد لدى عامة الناس البعد عن ميادين التنسك والزهد ، وبالتالي الخط الفاصل بين الكرسي والمسجد ، وبين البلاط والصوامع . . نشاهد لدى بعض الناس ردائل السخرية حول الأمور الميتافيزيقية الإسلامية ، مع أن المبادئ الدينية والأخلاقية تساعد الشعب في أداء مهمتهم حول السياسة ، إذ الحقائق الدينية نزلت منزلة الحقائق المطلقة التي لا ينزع في حقيقتها أحد العقلاء ، ومن تلك المبادئ :

- ١ — الأمر بالعدل .
- ٢ — احترام الحياة الإنسانية .
- ٣ — النهي عن النفاق .
- ٤ — الحرص على الأخذ بأفضل الأعمال .
- ٥ — الحرص على سلامة المسلمين من أذى اللسان واليد .
- ٦ — النهي عن الزنا وشرب الخمر .
- ٧ — الأمر بالرفق .
- ٨ — الأمانة في المعاملات .
- ٩ — التعاون على الخير .

وغيرها من المبادئ الإنسانية التي تعتبر بحق أهم المبادئ للحفاظ على التراث الإنساني ، وللحفاظ على الكرامة البشرية . . إن الشخص المسئول أمام ضميره ومجتمعه هو وحده الشخص البالغ المشتمل على جميع قواه العقلية ، وعلى حرية كاملة غير منقوصة ، والمسئولية هذه في لغة السياسة لا تقتصر على رجال مختصين يكون لهم وظائف سياسية معينة ، هي مسئولية كل مَنْ له قلب أو أَلْقَى السمع وهو شهيد ، وكل مسئول عن العمل في الميادين الاجتماعية ليرشد الشعب إلى أقصى درجات

التقدم والارتقاء ، والصوفية من الذين لهم إمام أكثر وأكثر بإصلاح أنفسهم وإصلاح مجتمعاتهم ، وبذلك توجه مولانا جلال الدين إلى هذه الوظيفة المهمة الإنسانية ، والمسئولية الاجتماعية ، إذ الإسلام بإزاء هذه المسئولية رفيع إلى أبعد حدود الرفعة ، ومن مميزات أنه يدرس جميع المسئوليات الجماعية بأوسع معانيها وأدق دقائقها . ويحكي لنا التاريخ أن بعض الصوفية حينما شاهد انحراف ولي الأمر عن جادة الصواب ، بحيث ثبت أن عمله لهواه وغاياته وليس للأمة ولا للمصالح العام توجه إليه بقوله : لقد انهدرت كرامتك وهوت قيمتك ، ولا طاعة للرعية في تلك الأحوال ، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

وهذا ليس بسعيد عن الصوفية ، لأنهم رجال لا يخافون في الله لومة لائم ، ولا يراعون الجانب الذي تشوبه المجاملة ليرتاحوا في هذا الجانب ، ويعملوا لأنفسهم ، إذ الحق عندهم أحق أن يتبع ولو على أنفسهم أو أقاربهم .

إن التمييز بين الخير والشر والحسن والقبح في ميادين السياسة موضوع الوحي القرآني والإلهام الباطني المنقوش في صفحة النفس البشرية ، إذ الإنسان بحكم الفطرة منذ اللحظة الأولى التي صار فيها بشراً سوياً تأثر كيانه بالنفخة الإلهية ، فنحن إذا نظرنا في القرآن نظرة التأمل ألفينا فيه الآيات الدالات على ساقية هذه القوة في فطرة البشر ، ولدى أطفال المسلمين وغير المسلمين ، قبل أن يتدبر في آيات القرآن ، وقبل أن يدرك معناها ، إذ حديث :

« كل مولود يولد على فطرة الإسلام ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » يدل على ذلك بوضوح .

إن الوحي الإسلامي يحدد الطريق ، ويجعل التكليف واضحاً ، ويؤيد ما تطلبه الفطرة السليمة ، وقد قال تعالى في القرآن الكريم :

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾ ﴾

[سورة الشمس : ٧ - ١٠]

ومعنى هذه الآيات أن الله قد منح النفس البشرية فهم معنى الخير والشر ، أو ملكة تميز كل منها عن الآخر ساعة تسويتها ، بدليل تعبيره جل شأنه بالفاء التي تفيد الترتيب والتعقيب الفورى بلا إمهال . (١١٦)

ولا شك أن التوجه إلى تقوية الفطرة عن طريق التصوف والعرفان يجعل الإنسان متوجهاً إلى حقائق هامة ، ويجعل من التصوف طريقاً إلى الرقى الاجتماعى ، وهذا برغم عقيدة بعض الناس القائلين بأن التصوف عقبة فى الطريق إلى الرقى .

وإذا دلت طبيعة الإسلام على شىء فإنما تدل على حرية هذا الدين من الناحية الفكرية ، وتقبل جميع أنواع الثقافات الصحيحة التى تطابق روح الإسلام ، وترحب بكل حضارة نافعة تسوق البشرية إلى حياة أعلى وأفضل .

ومن خصوصية أهل التصوف — وفيهم جلال الدين البلخى — أنهم يراعون السلم حسباً يأمر به الإسلام ، ولا يحبون النزاع حسباً تدل عليه آية « ولا تنازعوا .. » الآية ، لأن الإسلام بنى سياسته الإصلاحية فيما بينهم — بعضهم مع بعضهم — وفيما بين المسلمين وغيرهم من الأمم المختلفة ، وبذلك أخذ موقفاً إنسانياً منذ زمن بعيد ، ونال مكانة هامة . ومظهره الإصلاحى جعله يسود الناس ويرشد إلى إزالة التفرقة العنصرية ، بحيث يمكن أن يجمع الناس حول نقطة واحدة ولا يترك محالاً للاختلافات ، ويميل بالناس إلى التقوى حسباً تدل عليه آية :

﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (١٣)

[سورة الحجرات : ١٣]

ويظهر من كلام السيد جلال الدين البلخى أنه يؤمن بإزالة العقبات عن طريق إزالة الفوارق العنصرية ، ومما ذكره البلخى فى مؤلفاته أنه يوصى أصحابه وأتباعه بالبعد عن المناصب وحب الرياسة إذ يقول :

(١١٦) الدكتور / محمد غلاب فى كتابه من أخلاق الإسلام — ص ٤٢

عليك أن تكون رعية لا سلطاناً ، وعبداً لا مولى ، لأنتك إذا كنت عبداً تمشى على الأرض على إرادتك وعلى فكرك ، لا يخطر ببالك شئ إلا هموم نفسك من ناحية الطاعة لله ، والعمل لسعادة أبناء نوعك ، لا تلق حملك على الناس ، ولا تكن على عاتق الناس ، ولا تطلب السيادة ، إن الإمارة والوزارة ليستا إلا موقفاً وتعباً ، إن طالب الإمارة في الحقيقة أسير لهواه ، أسير لما يتطلبه ، أسير لأعماله ورهين للناس ، وفي الحقيقة أن السيد في العالم وعلى وجه الأرض هو الذي خلص رقيقه عن إسارة المناصب التي تفنى ولا تبقى . (١١٧)

وقد أثبت بذلك القول مذهبه في السياسة ، كما أثبت الصراحة في تنبيه الحكام وتعيين مواضع أغلاطهم ليتنبهوا إلى ذلك .

وإذا فالإسلام يحتم على المسلمين النظر في أمور الناس وفي عمل المهيمنين ليكونوا على حذر من مراقبة الناس . وما ذكره من التحذير من طلب الإمارة والوزارة مع علمه بأن السياسة الإدارية تحتاج إلى أمر ومأمور ، وذلك من ضرورة كل جامعة إنسانية تجمع الأفراد ، وهذا الذي ذكره ليس مطلقاً بل في حال يعرف الشخص أن الجامعة لا تحتاج إليه كثر احتياج ، وكان الآخرون يملئون ذلك الفراغ ، وأما إذا كان الأمر بطريق لا يكون في ميادين السياسة لمن هو أولى منه فعليه أن يطلب الإمارة مهما كانت قسماً ، وهذا كطلب القضاء ، فإنه حرام في حال وواجب في حال ومباح في حال ، فإذا كان نظره إلى رئاسة القضاء لأجل المنصب ويكون في عصره من هو أولى منه فطلبه حرام ، وإذا لم يكن من هو أولى منه بل يكون الطالب الآخر دونه ومحلاً لآلئهم وغير موثوق به عند ذلك يجب طلب القضاء ، وإذا كان بحال يجد في عصره رجالاً يساؤونه في التوى والفقه والدين فطلبه مباح . وبذلك نعرف مرمى كلام البلخي حينما يحذر الناس من طلب الرئاسة .

الوحدة لدى البلخي :

يعتقد البلخي أن التوافق بين المسلمين من أهم أسباب وصولهم إلى الأهداف العالية الإنسانية ، لأن التوحيد يستكشف عن معنى عظيم يفيض على المجتمع الخير والتماسك والسعادة ، إذ الوحدة الأخوية تورث الحرية واسعة النطاق ، وتربط بين الأمم دون أن يستعبد أحدهم الآخر ، والإسلام يعلن الحرية في الاختيار والعمل مادام الناس يستضيئون بنور الكتاب الكريم والسنة النبوية ، على صاحبها ألف تحية وتسليم ، ولا يجعل الإسلام طريق الحياة ضيقاً ، إذ الكتاب الكريم ناطق بأن الحرية في طلب المعيشة من ضرورة الإسلام ، بل يحث لهذا السعى والعمل فالرسول — صلى الله عليه وسلم — أظهر الحرية في العمل بقوله ما معناه :

« أنتم أعلم بأمور دنياكم » ، ولا شك أن الاختلاف في السعى والعمل لا يتعارض مع الاتحاد الروحي حسبما تتطلبه طبيعة الإسلام ، بحيث تعيش الأمة الإسلامية في رحاب الإيمان وتحت راية الإسلام عيشة الصلح والسلم والوئام والوفاء ، وبذلك نحد العلماء وقادة الفكر يعملون لأجل الوحدة الإسلامية التي ترمي إلى حفظ كيان المسلمين وسيادتهم ، الوحدة التي تعتمد منابعها على القرآن الكريم ، والوحدة التي تهدف إلى إزالة بقايا الاستعمار .

ومن العوامل التي جعلت الإسلام ينتشر بين الشعوب ويدخلون في دين الله أفواجا ، أن الشعوب والأصقاع التي فتحها الإسلام كانت كأنها في انتظار الإسلام أو على موعد مع الإسلام ، وأن سيوف المسلمين الفاتحين لم تزد على أنها كانت تزيل الفسفرة الخارجية التي كانت تحجب تلك الشعوب عن مشاهدة هذا النور المتلألئ ، فلما زالت تلك القشرة وظهر لهم ذلك الضوء السماوي الذي أنار الطريق للشعوب ، وجد القلوب معدة ومستعدة لقبول هذا النور ، فثبتت أقدام الإسلام ورسخت قواعده وأركانها ، وأنفذ الناس من الضلال وأرشدتهم إلى الحق واليقين والوحدة الإسلامية ، وكانت النتائج المنطقية بل الطبيعية لهذه الأمور أنه ظل يتسع من نفسه وبذاته — برغم الظروف السيئة التي مرت به بعد عصوره الذهبية — دون تدخل العوامل

الخارجية حتى امتد الإسلام من شواطئ المحيط الأطلنطي إلى شواطئ المحيط الهادى ،
جامعاً تحت رايته شعوباً من أجناس مختلفة ، وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن
الإسلام انتشر بقوة الاستدلال وبإفادته طريق الحق أمام الناس وبندائه :

﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾

[سورة الحجرات : ١٣]

بكل ما تقدم دعا جلال الدين إلى الوحدة وإلى الحرية وحذر من الاختلاف
والفرقة ، وحث على الترابط والتماسك والاتفاق ، وتحقيق المقام أنه لم يعتبر الإسلام
تكوين الدولة الجنسية ولا العنصرية ، لأن في اعتبار التفریق العنصرى تضيق
للساحة الإسلامية ، بحيث ينافى كون الإسلام ديناً عالمياً وديناً يجمع الكل تحت
رايته ، وديناً يريد لمعتنقيه الخير ولل البشرية جمعاء ، والتوحيد الذى يدعو إليه الإسلام
يعتمد على مبادئ أساسية ومثل عليا وروح سارية فى المسلمين جميعاً على السواء ، من
غير أى فرق بين غنيهم وفقيرهم ، شريفهم ووضيعهم ، قويمهم وضعيفهم . لقد نادى
جلال الدين السبلخى بهذه الوحدة فى ميادين السياسة واستدل بمذهبه فى وحدة
 الوجود ، بحيث يعتبر الكل نابعاً عن مبدأ واحد ويقول : كل الألوان ظهرت عن منبع
واحد ، والمؤمن الكامل هو الذى لا يكون مقيداً بالزمان ، بل يتوجه إلى وحدة الكل
أولاً وعلى ضوئها يتوجه إلى الوحدة الاجتماعية .

واختلاف الوجهة جعل موسى النبى — صلى الله عليه وسلم — فى حرب مع
موسى السامرى ، ياليت يتوجه فرعون إلى هذه الحقيقة ، إذ بتوجهه لا يبقى الخلاف
مع موسى النبى ، بل كل من الرسول والقوم يتوجهون إلى جهة واحدة ، الجهة التى
يميل إليها العقل الكل ، والجهة التى يتفق عندها الأضداد . (١١٨)

(١١٨) مرآة المثوى — ص ٥٥٠ .

إن الإخوة الدينية بن المسلم هي أصدق تعبير عن الوحدة المشتركة التي يدعو إليها شاعرنا العظيم جلال الدين الخلجي حسبما تدل عليه آية : (إنما المؤمنون إخوة) وحدث : « المسلم أخو المسلم » . إن الإخوة الدينية بن المسلم نستتبع جميع آثارها من حصوف وواجبات ، وهذه الإخوة تزيل الفوارق والصلات حتى صلة النسب .. يقول الله عز وجل :

﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ﴾

[سورة المجادلة : ٢٢]

كما أنه حصل الاتفاق بنور الإسلام بين الرجل وقاتل أبيه ، بحيث لا يريد تفامه في صدر الإسلام ، وأصبحت صلة النسب عارية عن الفائدة والأثر ، إذا نردت عن إخوة الإيمان ، فلا يرث غير المسلم المسلم ، ولو كان أباه أو أخاه .

وقول الله تعالى :

﴿ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا ﴾

[سورة الحشر : ١٠]

وحدث : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه » أرشد إلى الطريق القويم لهذه الحقيقة ، حقيقة الإخوة والصدقة لأجل الدين ، ولأجل الوحدة الدينية ، والوحدة الدينية أساس من أسس الدولة ، وقد حصلت أول مرة حينما طبق النبي — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — مبدأ الإخوة الدينية لأول مرة بين المهاجرين والأنصار حين قدم المدينة مهاجرين . وكانت مظهراً من مظاهر قوة الدولة الإسلامية ، وعاملاً أساسياً للسير السياسي في الإسلام وإعلاء شأن المسلمين عامة .

كما أنه أتى بعد جلال الدين نوابغ المسلمين الذين أعلنوا بكل صراحة أن الوحدة الإسلامية هي الأساس الأول للرقى ، والمبدأ الأصلي للتكافل الاجتماعي ، ووصل

أمر بعضهم إلى أن كان يدعى الوحدة في ساحة أعم من ساحة الإسلام بغية القضاء على الاستعمار، ومنهم السيد جمال الدين الأفغانى، إذ حذر من التفريق قائلاً :

لقد جمعت ما تفرق من الفكر، ولمت شعث التصور، ونظرت إلى الشرق وأهله فاستوقفتنى الأفغان ، وهى أول أرض مس جسمى ترابها ، ثم الهند وفيها ثقف عفى ، فأيران بحكم الجوار والروابط ، فجزيرة العرب من حجاز هى مهبط الوحى ، ومن يمن ونجد والعراق وبغداد وهارونها ومأمونها ، والشام ودهاة الأمويين فيها ، والأندلس وحمراؤها وما آل إليه أمرهم ، فالشرق — الشرق .

فكرست فكرى لتشخيص دائه وتحرى دواءه فوجدت أقتل أدوائه داء انقسام أهله وتشتت آرائهم ، واختلافهم على الاتحاد ، واتحادهم على الاختلاف ، فعملت على توحيد كلمتهم وتنبيههم للخطر الغربى المحدث بهم . (١١٩)

العدل وجلال الدين البلخى :

لقد نادى البلخى بالوحدة الإسلامية على ضوء العدل الذى يعتبر أساساً لكل وحدة و يقول :

العدل أن تضع الشئ فى محله الأصلى اللائق به ، والظلم ضده ، فالعدل أن تروى الأشجار النافعة ، والظلم أن تروى الشوك الضار . (١٢٠)

تحدث عن الجامعة الراقية التى تعيش فى ظل العدل والإنصاف ، وسرد الأمور التى تؤثر فى العدالة الاجتماعية من الخير وصلة الرحم بين الناس والحب لله والإحسان .

(١١٩) العروة الوثقى .

(١٢٠) مرآة المتنوى — ص ٦٩٩ .

وتوجه إلى صفاء الضمير وصورته على الصورة التي رسمتها الشريعة الإسلامية ،
وقرر أن العمدة في معرفة الخير والشر هو الضمير بإعانة الشريعة ، وكأنه يؤمن بالإيمان
الفطري ويجعل الشريعة مؤيداً للضمير الإنساني والفطرة الإنسانية التي جُبلَ الإنسان
عليها .

والطريق إلى الخير والفضيلة لدى البلخي يرجعان إلى العرفان الصوفي ، كما هو
دأبه من إرجاع كل خير إلى العرفان الصوفي وإلى صفاء القريحة . رسم شعبة علاقة
الإنسان بربه بعد رسم شعبة علاقة الإنسان بضميره ، والتوجه إلى ما يتطلبه ذلك
الضمير الواعي ، والتوجه إلى علاقة الإنسان بالإنسان في هذا الكون ، وليس من شك
أن قوام الانتفاع بتلك الشعب هو التوجه إلى الحقائق وإلى زوال العالم جميعاً ، وفي
الحق أنه إذا كان هناك شيء متفق عليه بإجماع كل العقلاء من غير استثناء فهو قبول
وجود ذلك الضمير وأثره في التربية الاجتماعية ، ونحن لا يسعنا هنا إلا أن نسجل أن
جلال الدين البلخي في منهجه السياسي استنار بنور القرآن ، وتوجه إلى أبناء مجتمعه
بذلك النور الذي لانور غيره ، ولا ريب أن إهمال ذلك الجانب (كما نراه في عصرنا
هذا) يؤثر في الاجتماع ، ويجعل من الأفراد فريسة لأهوائهم مائلين إلى هواهم ،
ومعنى هذا أن الإسلام بعدما أثار الطريق أمام الناس ومرّ عليه عصور ضعف توجه
الناس إلى جانبه الروحي ، فرأوا ما رأوا من ضعف شوكة الإسلام ، والذي نعنيه من
كلام جلال الدين البلخي حول المسؤولية الاجتماعية في منهجه السياسي هو التوجه
إلى ظاهرتين أخلاقيتين ، وهما ظاهرتا الضمير والالتزام الخلقى ، والمسؤولية عنده عبارة
عن الالتفات التام إلى هاتين الظاهرتين ، والالتزام الخلقى يجعل من الإنسان إنساناً
واعياً حرّاً في أعماله ، ومع تلك الحرية يمكنه أن يطيع أو يعصى ، يحس بمسؤولية عمله
نحو نفسه ونحو المجتمع ، وهذه المسؤولية الداخلية هي صفة مرتبطة بشخصية الإنسان
عن طريق طبيعتها العاقلة ، وهي ملتصقة التصاقاً تاماً بفكرة الحرية التي مؤداها أن
الفرد يشعر دائماً بأنه حر في اختيار نوع الأعمال التي يقوم بها وبأنه مسئول عن كل
عمل يصدر منه . (١٢١)

(١٢١) الدكتور غلاب — من أخلاق الإسلام — ص ٦٤ .

هذا .. ولقد تعمدنا أن نطيل الحديث عن المنهج السياسى لدى شاعرنا العظيم مولانا جلال الدين البلخى ، لأن محور هذا الكتاب يدور حول آرائه التى تظهر منها أهدافه عامة ، ونظرته إلى الشعوب بمنظار التصوف ، ولقد ابتلى المسلمون فى عصرنا هذا ابتلاء تاريخياً لعدم توجههم إلى ما كان يوصى به الإسلام من الأمور التى تؤثر فى حفظ كيان المسلمين ، فعليهم أن يتداركوا الأمر ويتوجهوا إلى حقيقة الحال ، وإلى تقوية الجانب الروحى ، ليعود إليهم عزتهم ومجدهم فى أقرب فرصة ، ويتوجهوا إلى العرفان حسبما يذكره البلخى ليصلوا إلى أوج العزة وتزول عنهم آثار الذل والهوان .

هذا ما يظهر من منهجه حول السياسة ، بحيث يصرح ما كان يعتقد من السياسة العادلة مباشرة ، وأما إشاراته إلى هذا المنهج فكثيرة جداً فى مؤلفاته ، ونخص بالذكر كتابه المثنوى المشتمل على عشرات من القصص ، وقد استطاع الباحثون أن يردوا هذه القصص إلى أصول قديمة ، ولكن أكثر القصص يشتمل على ذم الظلم وضرورة العدل ، ونظراً إلى أن كلامه ضمن القصص حول العدل يعتبر إشارة ضمنية ولانفرد لذلك بحثاً مستقلاً .

لقد أخذ الرومى هذه القصص فجعلها محوراً لألوان رائعة من أفكاره حول الفضائل الاجتماعية التى يبرز حق العدل على رأسها ، ولقد ظفر المثنوى منذ بداية ظهوره بما هو جدير به من العناية ، وكلام ابن بطوطة الجوال الباحث ينبئ عن موقفه الاجتماعى وعن خدمته للبشرية فى شتى ميادين الحياة ، فقد ذكر موقف جلال الدين لدى علماء الشرق بما هو مشروح فى كتابه .

هذا ونكتفى بهذا القدر حول منهجه السياسى .



النظر إلى التصوف في عصرنا هذا ومدى الأخذ بآراء الرومى

لا شك أن تطور التصوف خلال قرون عديدة يجبرنا إلى دراسة أسباب وعوامل أدت بالتصوف إلى الأشكال المتنوعة ، وبالتالي إلى ظن بعض الناس أن التصوف أقوى مانع للوصول إلى حياة أسمى وأفضل .

وإذا نظرنا إلى آراء مولانا جلال الدين البلخى نجد فيها حلولاً لمشاكل نعانيها في عصرنا هذا ، وتسببت في التناقض بين الأخذ بالمبادئ العالية وواقع الحال الاجتماعى الإسلامى ، ووصل الأمر إلى فرض أمور باسم الثقافة الجديدة لتحكم الواقع الاجتماعى ، وتحدث التوتر المفضى إلى الفوضى ، وتجعل بعض الناس بعيدين عن الأخلاقيات التى تكفل تنظيم المجتمع ، والتى تخلق القدرة الكامنة داخل الأفراد ، وتهدف إلى حفظ الصلة بين الفرد والمبادئ التى فرضت نفسها فى كل الظروف ، وأدت رسالتها بكل أمانة .

إن الضغوط والأزمات — سواء كانت اقتصادية أو غير اقتصادية — تشغل بال الناس وتصرفها إلى جهة أخرى ، وتمنعها عن النظر إلى أسباب تنير الطريق أمام المجتمع ، وتجعل أبنائه متطلعين إلى أهداف ومبادئ إنسانية عالية ، وبذلك كله أرى أن من واجب الإنسانية فى عصرنا الحديث النظر الدقيق إلى المبادئ العالية ، ودراسة مهمة رجال هذا العصر أمام التيار الجارف من الماديات التى أخذت وتأخذ ببعض رجالنا وأبنائنا ، وتجعلهم يعيشون فى مجال بعيدين عن التفكير فى القضايا الميتافيزيقية ، ويعتبرون الدين فى عزلة عن الحياة ، ظانين أن الأمر الهام الذى من حقه أن يشغل الناس هو الخارج عن إطار التصوف ، والذى يضع بين يدي الإنسان الدرهم والدينار ، وأن الوقوف إلى جانب المعنى والقيام بما هو معروف عند أهل الدين من القوة الروحية ، والمشاعر الدينية التى تحرك فى الإنسان دوافع الأمل فى الآجل والعاجل ، وقوف إلى جانب الأوهام والعالم المجهول .

لسننا بصدد تفصيل الصراع بين الماديين وغير الماديين ، لأن ذلك الصراع وهذا النزاع لا يزال يأخذ المركز الرئيسى فى المناقشات التى تدور بين الأطراف فى عصرنا هذا فى ساحة الفكر . فلنقتصر على مصير التصوف بعيداً عن ذلك الصراع العنيف وفى جوهادئ ، وندرس ما يتطلبه التصوف من التطور فى دراسته .

لقد وصلنا فى دراسة الآراء الصوفية إلى أن المسلمين لهم شأن فى ذلك ، وأن رجال التصوف نظروا إليه كمنهج روحى يبعد عن الأوهام المحضة والخيالات بقدر بعدها عن عقيدة انحصار الموجود فى المادة والماديات ، ودراسة التصوف فى مجال بعيد عن العاطفة تتطلب من الباحثين النظر الدقيق إلى وجهة نظر علماء المسلمين نحوه ، وبالتالى فيما يجب علينا نحن من حفظ التراث الصوفى الذى له شأن عند أهل الذوق والحال ، ونعيد نظرتنا من جديد فى التصوف الإسلامى ولا نقع فى هذه النظرة تحت تأثير المفرطين والمفرطين ، وندرس موقف التصوف من عصرنا هذا فنقول :

١ - إن بعض الناس يهاجمون التصوف و يضربون على وجهه ، يدسون على التصوف الإسلامى ويفترون عليه التهم ، ويعدونه معتقداً بعيداً عن الإسلام ، متأثرين بكتابات بعض المستشرقين ، أو بالعناد والخصومة والعداوة التى يروها التاريخ عما كان بين علماء الشرع وأهل التصوف فى كل وقت . والعجب كل العجب أن هذه العداوة لا تنتمى إلى ما يرتبط بهوى الأطراف المتضادة ، إذ حصل بعض ذلك النقاش نتيجة إقبال الناس إلى رجال التصوف ومشايخ الطرق الصوفية ، وترك العلماء المشتغلين بالتدريس فى شبه العزلة .

كما أن هذه العداوة لا تخلو من بعض الأخطاء التى وقع فيها بعض رجال التصوف ، أو بعض المنسوبين إلى رجال التصوف من الانحراف والميل إلى ما يشينهم ، ومن ارتكاب الأعمال التى لا مجال لعالم الشرع إلا تخطئته ، كما أن أهواء بعض الناس أوقدت ناراً احترق فيها كثير من الأشرار والأخيار على السواء .

٢ - نرى بعض الناس فى عصرنا هذا - مع الأسف الشديد لحالهم - قد أخذوا بالجفاف العلمى بعيداً عما تتطلبه طبيعة البحث من الابتكارات العلمية ،

وإبراز الرأي الدقيق الحر النقاد ، فخصصوا أنفسهم بنقل الأقوال وحصر ميزان الصحة في القائل ، وكأنهم أرادوا أن يتفوقوا على أن العلم بمعناه الصحيح ذهب إلى رحمة الله ، ولم يترك مجالاً يدور حوله الباحثون ، فلينتصروا على ما هو آخذ مكانه باسم العلم ، وليكبو عليه لا كمنصفين طالبين الحق بل كناقلين مقلدين ليس من حقهم أن تتجلى لهم معان دقيقة مضيئة ، ولا يمكنهم إلا التوصل بما ذكره الأسلاف ، ناسين أو متناسين ما أثر عن رجال الحق ونوابغ الفكر الإسلامى من التمسك العلمى ، والأخذ بما هو أحرى بالعمل ، من هؤلاء النوابغ الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان الذى كان يقول :

ما وصلنا من الصحابة والتابعين فبالرأس والعين ، وما هو من غيرهم فنحن رجال وهم رجال . وكان يقول فى بعض محاضراته العلمية :

رأينا هذا هو آخر ما وصل إليه علمنا ، فمن أتى بخير منه فليتمسك به . وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن النفثات الروحية الصافية والمشرقة ليس من حقها أن تتساقط أمام تأملات الآخرين .

وأن التقليد فى الأمور العقيدية وفى بعض القضايا الفقهية لا يرمى إلى الجفاف الفكرى وإلى جلوس العالم على كرسى التقليد المحض ، بل عليه أن يبدى رأيه فيما يمكنه إظهار النظر فيه بكل حرية .

لا أقول بفتح باب الاجتهاد وترك التقليد تركاً باتاً ، كلا وحاشا ، بل أقول إن الواجب على علمائنا النظر الحر والفحص العلمى بعيداً عن التقليد الأعمى الهدام لببناء العلم وكيانه ، والمانع للخروج إلى ساحة البحث والنقاش ، وقد أخذوا بهذا التقليد فى حق التصوف أيضاً ، وتمسكوا بأقوال أعداء التصوف مقلدين لهم .

٣ — استخدام بعض العلماء فى عصرنا هذا العلم كوسيلة للحياة ومن أجل المعيشة دون التفات إلى شىء هام وراء ذلك الأكل والشرب ، وصار حظ العلم تحت

تلك الضغوط حطاً سيئاً تماماً ، إذ قضى على المقصود الأسمى والمطلب الأعلى ، كما قضى على النتائج التى يتوقعها محبو العلم ، والبيت الذى يكون قائماً على أمثال ذلك الفكر الخاطئ ينهار فى أقرب فرصة ، إذ من الممكن أن يقوم أمر آخر بأعباء العلم — الذى هو باب الأكل والشرب (عند هؤلاء) — ويخدم العالم فى ثوب أحسن ، فليترك العلم (وقد تركه كثير من العلماء فى الدول الإسلامية) وليتمسك بهذا الجديد من نوعه الذى ينوب عن العلم فى هذا المظهر السخيف ويلقى العالم بأوراقه إلى الوراء أويضعها على الرف تحت ظروف وأحوال خاصة ، وللغايات والمآرب المقصودة لديه ، والتى تبعد عن هدف العلم كل البعد ، اللهم إلا أن يودعه ذلك البديل ويحوجه إلى الرجوع إلى صندوق كتبه المتروكة ، لانقول ذلك عن سوء النية ، إذ القارئ الكريم لو تأمل شيئاً يجد نماذج كثيرة من هؤلاء ، وبما أن التصوف لا يخدمهم فى ذلك الباب ، إذ لا يأتى بما يشبع غرائزهم ، فإنهم يتركونه وراء ظهورهم .

٤ — مجاملة أهل البدعة ، بحيث يظن أن تركها مع هؤلاء المبتدعين يبعده عن محافل الناس ويلقيه فى زوايا النسيان فيتهمونه بالرجعية والفكر الرديء ، فعليه أن يمشى مع الناس فى صف واحد ، وليضحك حينما يضحكون ، وعليه أن يكون من التقدميين الذين يرون الدنيا بمنظار العدالة (فى نظرهم) ، ولا يكشف عن معتقده الدينى أمام هؤلاء لئلا يتصادم مع هواهم السياسى والطائفى ، ومن حق العالم أن يمثل كل ألوان الحياة ولا يمثل لوناً واحداً ، وعليه أن يخرج عن بساطته التى لا تقبلها بيئته ، ويفضى هذا الأصل وهذا العمل إلى العبث بالدين واللغو فى الشريعة والتلاعب بأحكامها ، وبدلاً من العمل بمقتضى العاطفة نحو الدين وأهل الدين يرى فى أقواله صدى لهذه الأنفاس المتعقدة من صدور كثر فيها الحقد والحسد .

ويحسب هؤلاء العلماء أنهم أخذوا بحظهم العلمى فى جو من العلم والسلم والصفاء لا تشوبه أية شائبة من الجمود والعزلة عن الناس وأهوائهم ، ويعدون التصوف من الأسباب التى تبعدهم عن نظر هؤلاء الناس (أهل البدعة) وبذلك الظن يهاجمون التصوف .

٥ - إن البعض مع أخذهم بالمبادئ الصوفية وتمسكهم ببعض الشيء بما يقتضيه التصوف الحقيقي يصدر منهم (إرادياً أو غير إرادى) ما يظهر منه الرياء ، وذلك يؤثر على مركزهم العلمى والصوفى ، ويعطى فرصة الطعن فى حقهم وفى حق التصوف ، ومهما كانت العلة التى تسببت فى ذلك فإن الناظر إلى التصوف - الذى لا يعرف من التصوف إلا عمل رجال التصوف - يقع فى التردد والحيرة ، ويحمل ذلك على عاتق التصوف وأثره السيئ فى ظنه ، ويعتقد أن هذا الرياء لا يخالف طبيعة التصوف ، فيأخذ عن التصوف فكراً غير سليم وينسبه إلى ما يعتبر جفاء فى حق التصوف .

هذا .. وهناك عوامل أخرى أثرت على موقف التصوف فى عصرنا هذا ، بحيث إن التعريف والقيام بحل هذه المشكلة يحتاج :

أولاً : إلى انعقاد مؤتمرات علمية يشترك فيها العلماء والمتخصصون من البلاد الإسلامية لبحثوا فى التصوف وأثره فى المجتمع ، بحيث يكون البحث مركزاً على الصلة بين حفظ القيم الروحية وصلاح المجتمع ، وبالتالى فى الصلة بين العلم والعمل ، والتعريف بالعوامل التى تؤثر على ذلك .

ثانياً : إلى التمسك بتعليم المبادئ الصوفية فى المدارس الدينية وكليات الشريعة فى البلاد الإسلامية كلها ، ويكلف بعض العلماء الذين لهم مقدرة على التأليف ، وإمام بالتصوف ، والعقيدة ومبادئها ، أن يضعوا خطة التدريس ويؤلفوا الكتب بحيث يمكن إفهامها للطالب فى سن المدرسة ، ويسهل فهمها فى الدول الإسلامية كلها ، ولكل مسلم سواء كان عربياً أو غير عربى أبيض أو أسود ، فى الشرق أو فى الغرب .

ثالثاً : إلى دراسة عوامل العزلة التى جعلت من التصوف علماً فى معزل عن الميادين العلمية ، ومن الصوفى شخصاً يظن بعض الناس أنه أرغمته الظروف القاسية على اتخاذ موقف يعد شبه معزول عن الآخرين ، والقضاء على تلك الأسباب التى أساءت إلى سمعة التصوف ، وحالت بينه وبين الذين ينظرون إلى كل شىء فى ثوب الحقيقة ، وتشمل تلك الدراسة أبعاد الصلة بين التصوف والبطالة ، بين التصوف وعدم النظافة فى الملبس والمأكل ، وبين التصوف والحمل على عاتق المجتمع .

رابعاً : إلى دراسة ما يحول بين الزائر لضرائح الأولياء وبين الأعمال التي تصدر منهم ، من السجود والتقبيل وطلب قضاء مآربهم من صاحب الضريح ، بحيث يعتبرون أن الولي هو الذي يعمل ولا يعدونه كوسيلة قابلة للتبرك بها ، أي يعدونه فاعلاً حقيقياً .

وبعد الدراسة يأتي دور العمل الجاد والسريع على إزالة هذه البدع عن المجتمع ، والعمل المفضي إلى تنوير الناس تحت لواء الإسلام بقوة الدلائل التي تنبع عن منابع الأصلية ، وقد واجه العالم الإسلامي منذ أن اكتمل كيانه كثيراً من العادات والتقاليد التي تعد بعيدة عن الإسلام ، وأخذ بها المسلمون وتجاوزت حدودها إلى مجال أفسح وأوسع ، والعلماء والدعاة مع صدقهم وإخلاصهم لم يستطيعوا القيام ضد الحوادث التي كانت تتطور وتحيط بالناس وتلقيهم في دائرة بعيدة عن روح التمسك الحقيقي بالإسلام ، فانقلبت آمالهم إلى خيبة مريرة ، ووقفوا أمام الأمر الواقع في تلك الحوادث والبدع المعروفة باسم الإسلام والإسلام منها براء .

وعلى امتداد القرون ظهرت أسباب وحوادث أخرى تعتبر ذات أهمية أكثر من تلك البدع المحدثّة في الإسلام ، من التفرق بين المسلمين ، ووجود نزعات مذهبية تؤثر في خلق جو من العداوة بين المسلمين بعضهم وبعض . وبذلك أدرك المصلحون والدعاة المسلمون أنهم يواجهون مشاكل أكثر عمقاً من مشكلة البدع المنسوبة إلى التصوف ، وأخذوا بما يحفظ كيان الإسلام ويدفع عنه الخطر الداهم والبلاء الجاثم ، كما أن الحروب الصليبية التي استمرت زهاء قرنين استولت على أفكار العلماء المصلحين ، ووجههم إلى ما هو الحقيق بالتوجه — وهو نصر الإسلام والمسلمين . وظهرت قوة إسلامية كبيرة استولت على أكثر البلاد ، كما أن النظر في طريق الوعظ والإرشاد وتصيغ عمل الدعاة بصيغة يمكن بها الكفاح ضد كل البدع المحدثّة هو العامل المهم في إصلاح حال التصوف علماً وعملاً ، وبالتالي في إزالة ما أساء سمعته لدى بعض الناس .

خامساً : إلى اختيار لجنة علمية تجمع كل ما كتب في التصوف قدماً وحديثاً ، تركز وظيفتها على الآتي :

١ — إيجاد خط فاصل بين الأصيل والدخيل في التصوف ، بعدما لحق التصوف من تطورات وآراء في قديم الزمان وحديثه ، وبعد أن دار البحث حوله في مختلف أشكاله ، إذ لا شك أن المصوفية لم يكونوا على حال سواء ، ففيهم الولي والمُدَّعى ، وفيهم القائم بأعمال تقبلها الشريعة ، والسالك إلى طريق بعيد عن الشرع ، وبذلك يختلف نظر الباحثين حول التصوف ، بحيث يوقع النظر في حيرة وتردد ، وإذا حصل أن لجنة التصوف صاغت الأمر بالحياذ الإيجابي وأخذ باللب وترك القشر يكون الأمر سهلاً على أبناء هذا العصر ، وهذا سنجد بين أيدينا ثروة كبيرة من الأدب الصوفي وألواناً من الأدب الإنساني والسلوك الروحي نتيجة بحث هؤلاء المختصين أعضاء اللجنة ، وبذلك تفسح اللجنة مكاناً للججيل الجديد في التصوف ، مكاناً خالياً عن المؤثرات المورثة للتردد والحيرة والاضطراب ، بعيداً عن الحالات المتناقضة الناتجة عن أحوال الصوفية في صحوهم أو سكرهم ، ومحسوباً بحساب المذهب العلمي للصوفية في ثوبها الأصيل . وبذلك يحصل التعرف على خصائص التصوف من غير خلط أو تشويش .

٢ — إصدار قائمة مكتوب فيها أسماء الكتب التي يمكن الاستفادة منها من غير تعب ودون الرجوع إلى ما يحل الألباز والمعميات ويشرح الشطحات ، والكتب التي يليق لكل باحث الاطلاع عليها ، وتختص بالباحثين الذين تميزهم استعداداتهم العلمية ونشاطاتهم الواسعة أن يأخذوا بها .

٣ — دراسة العوامل التي تستطيع إدخال التصوف في مجال الثقيف بمستوى عامة المسلمين ، ليستعينوا بها في إزالة الفتنة والفساد السائدين في العالم الإسلامي .

٤ — تقديم الاقتراحات المتعلقة بإحياء آثار بعض الصوفية والتعريف بها على مستوى عامة الناس . والاحتفال بذكرى بعض الصوفية الذين كان للناس إلمام بالنظر في أفعالهم وأقوالهم ، ووصلوا إلى درجة القبول لدى عامة الناس .

٥ — اقتراحات أخرى تتعلق بموقف التصوف وتبيض صحيفته مما افتراه أعداؤه عن وعى وأصدقاؤه لا شعورياً .

٦ — إرسال توصيات من الإدارة المركزية (لجنة التصوف) إلى الدول الإسلامية للعمل بتلك التوصيات والأخذ بها قدر المستطاع .

وبعد ، فإنه لا يستحق لإحراز هذا الموقف من الخدمة إلا الأزهر، ولا يستطيع القيام به إلا هذه الجامعة التي خدمت الإسلام أكثر من ألف سنة ولا تزال تخدمه برسالتها التاريخية .

كما أن جامعة الأزهر باهتمامها البالغ وإمكانياتها العلمية في هذا المجال يمكنها أن تطالع تلك المؤلفات غير العربية التي قام بتأليفها المؤلفون الفارسيون وغيرهم من باحثي بلاد المعجم ، إذ لا يخفى أن بعض المؤلفات التصوفية فارسية أو تركية أو هندية — نجد فيها آراء حول التصوف الإسلامى .

ولنا جولة سريعة مع مولانا جلال الدين البلخي في مؤلفاته لنطلع على آرائه الخاصة حول التربية التصوفية وإنقاذ المجتمع من الغلوفى الأخذ بالماديات .

يقول جلال الدين :

أنقذوا الروح الطاهرة مما يؤذيها من شهوات النفس . (١٢٢) مادمت منهمكاً في الشهوات فإبصارك مظلم ، ولا أمل لهدايتك إلى قصد السبيل . (١٢٣)

الإنسان الذى يتعلق بالمادة بحيث يغفل عن نداء الروح فهو كالجمل الذى يحمل فوق ظهره الورد (كناية عن الروح) ومع ذلك لا يرى إلا الشوك ولا يسعى إلا إليه . (١٢٤)

من قُتلت فيه شهوات الحس يكون له ذوق روحى يدرك به النور والحق . (١٢٥)

الحياة لا تركز على الماديات فحسب ، بل فيها تطلع إلى ما وراء المادة ، إلى متى تعتبر طعام الحس سر حياتك ؟ (١٢٦)

(١٢٢) المثنوى — الدفتر الأول — البيت ١٩٦٣ .

(١٢٣) المثنوى — الدفتر الأول — البيت ١٩٧٠ .

(١٢٤) المثنوى — الدفتر الأول — البيت ١٩٦٨ .

(١٢٥) المثنوى — الدفتر الأول — البيت ٣٨٧٦ .

(١٢٦) المثنوى — الدفتر الأول — البيت ٣٨٧٧ .

ليست هناك حياة حقيقية إلا بالعرفان والحب ، أما حب الدنيا والإقبال عليها
مهما كانت عزيزة على عشاق الدنيا فإنها تؤدي إلى هلاك الروح ، لأنها في الحقيقة
احتضار للروح . (١٢٧)

لا تترك الشيطان يسرق منك متاعك الغالي و يصرف نظرك إلى المغريات إذ
بذلك تضع بضاعتك (أيام عمرك) . (١٢٨)

قتل النفس الحسية في الإنسان يشبه اقتلاع الإبرة من العقرب والأنياب من
الحية . إذا كنت تريد قتل النفس الأمارة بالسوء فاقتل النفس الحسية ليحصل لك
(لروحك) النجاة . (١٢٩)

الحياة الروحية (ضد الحياة المادية) تحتاج إلى الحرارة والماء ، وحرارتها الدمع
وماؤها لهيب القلب وفوران الشوق إلى المبادئ العالية (التي تقع في الطرف المقابل
للمادة) . (١٣٠)

إن أسير الشهوات لا يدرك هذه الإسارة فلا بد له من مرشد يأخذ بيده روم
الخلاص من سيطرة اللذات الحسية ، وحينذاك يعرف ما كانت عليه نفسه من سوء
الحال . (١٣١)

ادفع عنك تلك الصلة الكثيرة بالمادة التي تحول بينك وبين كشف الروح ، إن
نفحات الروح تنير ظلام الحس ، كما أن قيص سيدنا يوسف على نبينا وعليه الصلاة
والسلام ألقى على وجه سيدنا يعقوب فارتد بصيراً . (١٣٢)

(١٢٧) المثنوى — دفتر الأول — البيت ٣٦٨٦ .

(١٢٨) المثنوى — دفتر الأول — البيت ٣٦٩٣ .

(١٢٩) المثنوى — دفتر الثاني — البيت ٢٥٢٦ — ٢٥٢٧ .

(١٣٠) المثنوى — دفتر الثاني — البيت ١٦٥٤ .

(١٣١) المثنوى — دفتر الثاني — البيت ٣٤٧٣ — ٣٤٧٤ .

(١٣٢) المثنوى — دفتر الأول — البيت ٣٢٣٤ — ٣٢٣٥ .

أهل الحس الغارقون في اللذات لا ينتبهون إلى الرجال الكمل (أولياء الله العارفين) . (١٣٣)

اشتغل بدفع الآلام واتبع الأب الذى يهديك إلى النعيم الأبدى (آلام القوة الظلمانية ، والأب القوة الروحانية) يشير بذلك إلى آية :

﴿ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَّةُ ﴿١٠﴾ نَارِ سَاحِمِيَّةٍ ﴿١١﴾ ﴾ [سورة القارعة : ٨ — ١١]

إن النفس تذهب بنا إلى ما تريده . (١٣٤)

نرى مولانا جلال الدين الرومى يعرف أهمية الروح وخساسة المادة جنب الروح ، بحيث يدرك غفلة الناس عن هذا الجانب العظيم فى الإنسان ، الجانب الذى به يعيش ، وبه يعتز وبه يمتاز عن بقية الحيوانات .

ويمثل ما يعتقده بأمثله لها أثرها ، ويأتى بدلائل لا يمكننا إلا قبولها . ويقول فى موضع آخر من المثنوى :

الجسم بحسنه وجماله دائم الدلال ، والروح تناديه قائلة : أيها الجسم لست إلا مزبلة — أنت تعيش يوماً أو يومين من فيضى — هل ترى — حيناً أودعك يأخذك الأقارب إلى القبر — إلى طعمة الحيات والنمل . (١٣٥)

(١٣٣) المثنوى — دفتر الأول — البيت ٣١٤١ .

(١٣٤) وهذا نص المثنوى .

هاويه آمدمراورا راوية
اصلها مرفوعها راداپى اس

آنكه او بوده است أمه هاوية
مادر فرزند جويان ويست

المثنوى — دفتر الأول .

(١٣٥) نص المثنوى — دفتر الأول .

تس همه نازد محوسى وجمال روح پهان كرده فرو پرو سال =

يلاحظ أن مولانا جلال الدين البلخي يدرك تماماً أن اليقظة الروحية والميل إلى القضاء على متطلبات النفس الأمارّة بالسوء تأخذ بأيدي المسلمين وتجعلهم في الأمن والرفاهة ، بحيث لا تؤثر الآفات المادية على مثل تلك الروح الآخذة بالمبادئ السامية .

ويعتقد أن التربية لها أثر ، وأن الأمر الهام في ذلك هو التوجيه إلى ما هو الأصل الأصيل في التأثير على الناس ، ليدركوا أهمية المبادئ الإنسانية القيمة ، ويزيلوا بها العفبات التي تأخذهم إلى الظلمات ، ويذكر وصية الرسول — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه إذ يقول :

إذا تقرب كل أحد يريد أن يتقرب إلى الله تعالى بنوع طاعة ، تقرب أنت إلى الله بصحبة ونصيحة العاقل وعبدته الخاص ، حتى تكون أنت أسبقهم إلى الله تعالى .

ويجعل نصيحة العاقل من الأمور الهامة ، ومن الأسباب الموجهة إلى الحق ، والمؤثرة في التعريف بالمادة والماديات ، المانعة عن الانهماك في اللذات . (١٣٦)

وبما أن الصراع العنيف بين الحق والباطل ، بين المادة والمعنى ، صراع يحتاج إلى التوجه الكامل نحوه ، فإن التربية والتوجه إلى كلام العقلاء الذين استناروا من الحق

يك دورور از پرتو من زیستی
باش تا که من شوم از توحها
طعمه مورا و ما رانت کنند

گویش ای مزبله تکیستی
غنچ و باز من سگسجد درجهان
گرم دار است تورا گوری کسد

(١٣٦) نهج المثنوی — دفتر الأول :

شیر حمی پهلوانی ، پرد لسی
اندر آدر سایه نخل امید
هر قرب حضرت بی چون و چند
کش ستاد برد از ره ناهلی
سر مسیح ارطاعت او هیچگاه
دیده هر کور را روشن کسد
روح او سیمرغ بس عالی طواف
طالبان را میبرد تا بیشگاه

گفت سیمبر علی را کسای علی
لیک بر شیر مکن اعتماد
هر کس گر طاعتی پیش آورد
تودرا در سایه آن عاقلی
پس تا قرب حود و سوی اله
را که هر خسار را کلسش کسد
طل اودر زم چون کوه قاف
دست گیرد بنده حاص اله

وجعلوا عقولهم ضياء ترشدهم وغيرهم من الناس من الأمور الضرورية ، بحيث يمكننا التغلب على الأهواء حسبما يقتضيه الدين القويم ، الدين الذى يدعو إلى الله وإلى الخير .

إن المؤمن بنور الإيمان ينظر إلى خسة المادة ، وبهذا النظر يحرص على إسلامه و يصبح من أهل اليقين ، يميز الحق عن الباطل ، و يزيد وثوقاً واطمئناناً ، يدرك ما لهذا اليقين من النتيجة الحتمية ، وهى المحبة لله ورسوله ، وما لهذه المحبة من ثمرة .

﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾

[سورة آل عمران : ٣١]

و يؤمن بأن النبى — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — هو المثل الأعلى للمسلمين ، وأن طاعة الله تتوقف على طاعة الرسول — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم .

﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ [سورة النساء : ٨٠]

يعتقد شيخنا الجليل جلال الدين الرومى أن المجتمع فى كل لحظة يحتاج إلى النظر فى حاله ، إذ الناس مختلفون ، فمنهم الحريص على الطلب لا يبالى بما يهلكه ولا يسعى إلى ما ينجيه ، ومنهم الناظر إلى الأمام بالتفكير العميق ، بحيث يدرك سر الخالق ، ويعترف بأن الله لم يخلق هذا الكون عبثاً ، بل فيه غاية ترجع إلى العالم نفسه ، ولذلك يقول :

قال الأنبياء : إن الله يقول :

« غاية الخلق الإحسان إليهم ، والمن عليهم ، إنما خلفهم ليتفعوا بى وبخيراتى وسعمتى ، لم أحلصهم لأنتفع بهم وأقصى بهم حاجة لنفسى ، إنما خلفهم إفاضة للوجود ، وإظهاراً للسخاء والجلود . (١٣٧)

والمدرّك لسر الخلق يرى نفسه في طريقه إلى غاية خلقه ، وهي المعرفة ، ويسعى ليكون كالحنطة المطلوبة في مجتمعه أولاً ، لا كالتبن المطلوب ثانياً ويقول :

سأل سيدنا موسى — على نبينا وعليه الصلاة والسلام — ربه قائلاً : كيف تنقش ثم مخرب النقش ؟ تخلق الذكر والأنثى وبعد ذلك تفنيهما ؟ فما هذا السر ؟ ولماذا هذا الفناء ، وهذا الخراب ؟

فقال الرب في جوابه :

أنا أعلم أن سؤالك هذا لا ينبع عن هোক ولا من غفلتك ، وإلا كنت أغضب عليك ، بل من التطلع إلى سبل الحقيقة ، نحن نعلم ما تريده من كشف السر لتدرك حكمة الله في ذلك ، تريد بذلك أن تخبر عوام الناس بهذه الحكمة ليكونوا على علم بإرادة الله وليعرفوا ما هو سر الوجود ، وما هو المطلوب من الوجود ، وما هو الطريق القويم في المجتمع ليأخذوا به .

إن السؤال ينبع عن العلم ، كما أن الجواب بالعلم .. إن الضلال عن علم وإن الهدى عن علم .

إن الحب والبغض يتولدان من التعارف ، فما لم تعرف أحداً ، كيف تحبه ؟ وكيف تبغضه ؟

كما أن المرض والصحة يرجعان إلى الغذاء .

وبعد هذا القول حكاية عن الله تعالى يقول الرومي رحمه الله : وقد علّم الكليم عليه السلام هذا السر ليعلّم ما هو السر ويعلّم الناس ، فأمره الله أن يزرع البذر في الأرض فلما زرع واستوى الزرع أخذ بحصاده ، وجعله بحيث يمكن أن يميز الحب عن التبن ، فليكن الحب في مخزن والتبن في مخزن على حدة ، ولا يصح الخلط بينهما .

فسأله الله : من أين تعلمت ذلك ؟ فردّ قائلاً : علمني ربي !

فقال له : فانظر إلى حكمتي في ذلك الإفناء والحصاد ، خلقت الخلق ، خلقت الإنسان وأفنيه ليأخذ الحبّ طريقه إلى مخزنه والتبن إلى مخزنه .

يريد مولانا جلال الدين الرومي بذكر ما دار بين الله وموسى النبي — عليه السلام — أن المجتمع يشتمل على الأرواح الإنسانية ، وليس كل هذه الأرواح الإنسانية على نهج واحد ، ففيها السعيد وفيها الشقي . فيها الركن الصالح للمجتمع ، وفيها الفاسد المفسد الذي يضر المجتمع ، بعضها كالدر الغالي ، والبعض الآخر لا يساوي شيئاً ، بعضها مظهر رحمة الله ولطفه ، والبعض الآخر مظهر لغضبه عليك أن تعرف سر: (١٣٨)

« كنت كنزاً مخفياً فأحسبت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف » الحديث القدسي .

وهذه المعرفة تحصل بالتطلع إلى ذلك السر ، والتوجه إلى أبناء الإنسان كيف بينون حياتهم ؟ وكيف يعيشون في مجتمعهم ؟ وهل لهم الميل إلى معرفة ذلك السر ؟

إن الصالح في المجتمع يسعى للوصول إلى مخزن الحب وساحة اللطف ، ويأخذ بيد الآخرين ليكونوا على علم بذلك — ليدركوا الحقائق ، ويجتنبوا عما يوقعهم في الذل والهوان .

وبعدما يوضح ما هو الطريق للوصول إلى السعادة يأتي إلى مثال آخر للسعيد والشقي ، وأن السر في الإفناء هو هذا التمييز بين مآل كل واحد من هاتين الطائفتين :

ويقول :

إن الجوهر الإنساني هو الصدق ولكن غاب في الكذب ، كما أن السمن اختفى في اللبن .

(١٣٨) انظر ص ٢٦٤ من دفتر الرابع ، وأول الشعر :

گفت موسی ای خداوند حساب نقش کردی بازچون کردی خراب

وآخره .

كنت كنزاً كفت مخفيا شنو جوهر خود گم مكن اظهار شو

إن الكذب هو جسمك العاني ، وإن الصدق هو روحك الرباني . إن كذب الجسد ظاهر، وصدق الروح خفي ، والرسول يأتي برسالته ليهد ذلك الجسد ويظهر من الكذب المرئي الصدق المرموز. (١٣٩)

يرى مولانا جلال الدين البلخي أن الجسم بمقتضياته الفانية يميل إلى ما هو فان وإلى الشقاوة والظلمة ، وقد جعل من صدق الروح كامناً في كذبه ومن المائل إلى الدرجات العالية خفياً في إرادة الجسم المائل إلى الأسفل ، والإنسان يحتاج إلى منبه ومرشد ودليل لكي يرشده إلى الحق ، وهذا التعبير يذهب إلى أن العلاج الأصلي للمشكلة (مشكلة بُعد الناس عن الأخذ بالمبادئ العالية) هو التوجه إلى الأدب والتربية ، وإزالة الحجاب عن العيون لترى ما هو الحقيق بالرؤية . والتوجه إلى وظيفة القلب في ذلك ، كما أن السعي المستمر في إنقاذ البشرية عن الفساد من أهم الحلول لهذه المشكلة ، والرومي مدرك لفتنة المادة وأثرها على المجتمع ، ومتعمق في أخذ طريق عادل لإصلاح الناس ، وبذلك يميل إلى :

١ — الأدب الظاهري والأدب الباطني ، واختصاص رجال لهم العلم والدراية في نشر ذلك الأدب وتعليمه .

والعابدون المخلصون هم المتأدبون بآداب التصوف ، وعلى المؤمن أن يذهب مذهبه ويأخذ بما يقولون .

الحياة رمز ، والأدب صبغة ذلك الرمز ، وعليك أن تعرف الرموز لئلا يقال لك أسأت الأدب .

إن الرسل هم المؤدبون للأمة ، يرشدون أبناء المجتمع إلى الأدب ، إن المائدة انقطعت عن القوم لأنهم أساءوا الأدب في ادخار خلاف أمر الله .

الأدب جعل الملائكة في مقام ، وسوء الأدب والجرأة ألقى بالشيطان إلى الهاوية .

(١٣٩) المتنوى دفتر الرابع — ص ٢٦٤ . والمجلس الثالث من المحاليس السبعة .

الذنب هو سوء الأدب — كل بلية عليك يرجع سببها إلى نفسك ، إلى الشقاوة الكامنة فيك ، وإلى ميلك المفرط نحو الشر . ابدأ بتأديب نفسك وكن من المتأدبين بآداب الشريعة .

وانظر إلى الواجب عليك نحو الآخرين ونحو أبناء مجتمعك في مدرسة الأدب .
انظر هل يمكنك أن تأخذ بأيديهم وتسوقهم إلى الخير والفلاح ؟
ويقول :

السرفيك يا فتى ، لا تلتمس فيما أتى .. من ليس عنده ، لم ينتفع مما ظهر . (١٤٠)

يشير بذلك إلى أن المسلم هو أهل السر ، وعليه الأخذ بما هو واجبه من التفكير ليدرك الحقائق .

وفيه تنبيه إلى العلاج الكامل للمشكلة التي تظهر كسريينع المسلم عن الوصول ، سواء كان ناشئاً عن إمام الناس بالأمور المادية أو غيرها . فالتوجه إلى السر والنظر إلى الضمير والتوسل بوسائل تؤثر في إيقاظه — كل ذلك من الوسائل الهامة التي ترتبط بسلوك الإنسان . ويضيق صدر الشاعر حينما يدرس الناس وأحوالهم التي تجعلهم في ناحية بعيدة عن الأخذ بالحقائق ، ويظهر تألمه بقوله :

ياقوم موسى إننا في التيه نهنا مثلكم كيف اهتديتم ، فاخبروا ، لا تكتموا عنا الخبر (١٤١)

ويجعل حال الحائرين الذين حيرتهم الأمور المانعة عن الرقى بحال أصحاب موسى — عليه السلام — الذين أخبر الله عنهم في القرآن .

(١٤٠) كليبات شمس تبريز — تأليف جلال الدين الرومي — ص ٤٧٨ .

(١٤١) المرجع السابق — ص ٤٧٦ .

ومع أن الفرق بين عصاة أمة محمد صلى الله عليه وسلم والحائرين في التيه كبير فإن الشاعر الصوفي أتى بهذا التشبيه نظراً إلى ما هو دأبه من المبالغة في بعض الأحيان .

٢ — النظر في كل وقت إلى متطلبات الروح وما يطلبه الجسم ، لأن هذه الفكرة التي تؤدي إلى قطع العلائق عن الماديات — إلا بقدر الضرورة — هي الموصلة إلى الحل السليم لمشكلة الانهماك في اللذات .

ويقول : جسمك من هذه الدنيا وروحك من الدار الآخرة ، هو يطلب الهوى وهي تطلب الله ، إن قلبك غريب وهمه غريب ليس من الأرض ولا من السماء ، فإن كنت رفيق الهوى والجسم وقَعْتَ معها في هذا التراب ، إن جذبة واحدة من جذبات الحق أولى من السعى مائة مرة . (١٤٢)

ويرى شاعرنا الصوفي أن عقيدة الإيجاب التي تنسب إلى المعتزلة لا تصح ، فلا يجب على الله شيء ، ويذهب إلى ما يقوله الأشاعرة من أن الله لا يجب عليه شيء ، ولا يجب أن يثيب بالخير خيراً وبالشر شراً ، ويرتبط بذلك أن أكثر الصوفية يحتقرون أعمالهم ، ويقولون إن الأمر راجع إلى فضل الله ورحمته لا إلى العمل .

والعطار من الصوفية القائلين بعدم الإيجاب إذ يقول : ما أنت ؟ وما الذي تفعل ؟ وأن الأمر موكول إلى فضل الله تعالى . (١٤٣)

(٤٢) تنن زین جهان ست ودل ران جهان هوی یارایس ونسدا یار آن

والبيت الأخير :

خمشی کن خمشی که در خامسیت هارارن ران وهزاران بیان

کلیات شمس — ص ٢٩٩ .

(١٤٣) مطلق الطیر للعطار — ص ٨٢ .

وبذلك ندرك حلاً آخر لمشكلة غفلة الناس عن السعى بغية الوصول إلى الحقائق . بحيث يتكلمون على أعمالهم التي يقدمونها تقرباً إلى الله ، و يعدون هذه الأعمال الناقصة الخسيسة أقوى سبب للنجاة . وبذلك يحصل لهم العجب والكبرياء و يوقعهم في العذاب والهوان .

كما أن النظر إلى التضاد الذي في الإنسان نفسه — نظراً إلى جوانبه المتعددة — جعل أمر الإنسان إلى الحيرة والتردد، وتلك الحيرة تتسبب في وقوع المتساكل ، يقول أبو سعيد أبوالخير — رحمه الله — (٣٧٥ هـ — ٤٤٠ هـ) أميل إلى العبادة حيناً وإلى متطلبات الحيوانية حيناً آخر، سبحانه الله .. ما هذا التشويش ؟ (١٤٤)

وجعل مولانا جلال الدين الرومي الحل والنجاة من هذه الحيرة (بعض الشيء ، إذ هو لا يعترف بالنجاة الدائمة) أن يكون الإنسان مؤاخذاً نفسه كل حين ، و ينظر إلى مراتب النفس : الأمانة — اللوامة — المطمئنة — و يسعى للخلاص من المرتبة الأولى ، وهي الأمانة ، وعند ذلك يكون أمامه ما ينير له الطريق ولا يترك له مجال الوقوع في شر النفس الأمانة بالسوء .

٣ — التواضع الذي لا يترك للإنسان مجال الانهماك في اللذات والشهوات ، وبذلك يتمكن للقضاء على المتطلبات التي تنبع عن الميل إلى المادة ، و يكون له القناعة فيما وصل إليه من أمور الحياة ، فلا يريد أن يسعى طلباً لحياة توقعه في الشر — شر المادة والماديات . شر التعرض على الآخرين في عرضهم ومالهم . وبالتواضع يصير عضواً صالحاً للمجتمع يعيش بالعز والشرف ولا ينظر إلا إلى ما فيه سعادته وسعادة أبنائه نوعه .

لا يأتى بالباطل ولا يميل إلى الشر ، يجب أن يكون مصداقاً للحديث : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه » . الحديث — رواه الشيخان .

(١٤٤) حفظ سوء تأليف دكتور ، ناصر الدين صاحب الرماني — ص ٤٠٥ .

وكان الرومى يمثل ما كان للعلماء العاملين العارفين بطريق السير والسلوك ،
والذين نالوا بذلك التمسك مركزاً مرموقاً لدى الشعب ، وكان لهم الغيرة على الحق
والصدق بالخضوع والتواضع وحفظ عزة النفس والكرامة متمسكاً بآية :

﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ
بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ [سورة الفتح : ٢٨]

وما يقوله الرومى في علاج مشاكل العصر من الناحية الدينية وما يوصى به
المسلمين كافة — شيونهم وشبابهم ، ذكورهم وإناثهم — نجد فيه الحل السريع
والواضح للمشاكل ، فعلياً أن نتمسك به .



نقطة

ليس من المستطاع أن نحيط بعلم هذا الشاعر وفنه في مثل هذا البحث ، وقد اكتفينا بذكر بعض الحقائق التي تعين الدارس على تذوق كلام هذا الشاعر الفنان والإلمام ببعض خصائصه ، ومهما يكن الأمر فإن طريقة الشاعر في معالجة هذه الموضوعات قد خلت من الترتيب الدقيق ، فهو ينتقل من موضوع إلى موضوع ، ومن مقصد إلى مقصد دون منهج محدد يتبعه في ذلك الانتقال ، وهذا بالنسبة لبعض الباحثين يورث الخلل في البحث ، وما يذكر أن جلال الدين البلخي — بالإضافة إلى عدم الترتيب في بحثه يشتهر عليه بعض الأمور منها :

أنه ذكر في خطبة كتابه أن كتابه كنيل مصر ، شراب للصابرين ، وحسرة على آل فرعون والكافرين . وهذا يدل على أن البلخي تمسك بالغلط المشهور وهو أن آل فرعون غرقوا في نهر النيل ، مع أن الثابت والواقع أن غرق فرعون كان في بحر القلزم (البحر الأحمر) لا في النيل .

ومنها :

أنه ذكر أحاديث في كتابه المثنوى رتبها مؤلف مرآة المثنوى على ترتيب حروف الهجاء بعنوان : (لآلئ السنن) وذكروا أحاديث لا يصح إسناد بعضها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك :

١ — حديث :

« كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف » .

وقد عد هذا الحديث من الموضوعات .

وقد ذكر في « الموضوعات الكبير » أن حديث كنت كنزاً إلى آخره .. قال ابن تيمية : ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يُعرف له سند صحيح ولا ضعيف ، وتبعه الزركشى والعسقلاني ، لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى :

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾

[سورة الذاريات : ٥٦]

أى ليعرفون ، كما فسر ابن عباس — رضى الله عنه — انتهى . (١٤٥) وقد أشار إلى هذا الحديث في كتابه (المثنوى) مرتين . (١٤٦)

٢ — حديث التجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار السرور ، فقد أشار إلى هذا الحديث في كتابه المثنوى . (١٤٧) بطريق يظهر منه أن لفظ الحديث هو دار السرور ، مع أن لفظ الحديث دار الخلود ، ولا يصح أن نقول : غير الخلود بالسرور رعاية للقافية ، إذ مثل هذا التغير لأجل القافية تغير في عبارة الحديث ، ولا يصح أن يغير لفظ الحديث وينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وإليك تمام الحديث :

« إذا دخل النور القلب انفسح وانشرح ، قالوا : فهل لذلك علامة يعرف بها ؟ قال : التجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود ، والاستعداد للموت قبل لقاء الموت » . روى هذا الحديث عن ابن مسعود وغيره ، وذكر في تفسير ابن كثير أن لهذا الحديث طرقات ومرسلة ومرفوعة يشد بعضها بعضاً . (١٤٨)

٣ — حديث : « إن تمارضتم لدنيا تمرضوا » ، فقد ذكر السيد جلال الدين البلخى الحديث بالعبارة السالفة ونسبه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . (١٤٩)

(١٤٥) الموضوعات الكبير — تأليف الملا على قارى .

(١٤٦) مرآة المثنوى — ص ٩٢٣ .

(١٤٧) مرآة المثنوى — ص ٩٠١ .

(١٤٨) تفسير ابن كثير ٢ — ص ١٧٥ .

(١٤٩) مرآة المثنوى — ص ٩٠٧ .

وأصل الحديث كما ذكره الملا على قارى هكذا :

« لا تمارضوا فتمرضوا ، ولا تحفروا قبوركم فتموتوا » .
ذكره ابن أبي حاتم في العدل عن ابن عباس رض الله عنه وقال عن أبيه إنه منكر .

٤ — حديث : « إننى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين » فإن البلخى أشار إلى الحديث في كتابه المثنوى . (١٥٠) بحيث يظهر منه أن عبارة الحديث هي : إننى لأجد آه ...

مع أنه ذكر على قارى في الموضوعات نقلاً عن العراقى أن :
حديث : إننى لأجد نفس الرحمة من قبل اليمين — أو من جانب اليمين — لم أجد له أصلاً .

٥ — حديث : شاوروهن وخالفوهن فإنه أشار في كلامه إلى هذا الحديث . (١٥١)
مع أنه لم يثبت بهذه العبارة أو العبارة المشهورة طاعة النساء ندامة ، قال الملا على قارى : حديث شاوروهن وخالفوهن لا يثبت بهذا المعنى ، وأن له وجهاً من حيث المعنى ، وقد ورد في حديث ضعيف . طاعة النساء ندامة .

٦ — حديث : « مثل المؤمن كالزمار لا يحسن صوته إلا بخلاء بطنه » .
ذكر البلخى هذه العبارة وعده من كلام النبی صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم . (١٥٢)

مع أنه لم يثبت هذا التشبيه بعبارة الحديث في كتب الحديث .

٧ — حديث : « من حفر بئراً لأخيه وقع فيه » .
ذكر البلخى وعده من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم . (١٥٣)

(١٥٠) مرآة المثنوى — ص ٩٠٩ .

(١٥١) مرآة المثنوى — ص ٩١٨ .

(١٥٢) مرآة المثنوى — ص ٩٢٨ .

(١٥٣) مرآة المثنوى — ص ٩٢٨ .

قال العسقلانى : لم أجد له أصلاً ولكنه صحيح من حيث المعنى ، إذ معناه
مستفاد من قوله تعالى :

﴿ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ ﴾ [سورة فاطر : ٤٣]

٨ — حديث : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » قال شيخنا البلخى وأشار إلى
هذه الجملة بأنها حديث للرسول صلى الله عليه وسلم . (١٥٤)

وقال الملا على قارى حديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه » موضوع . وقال
السمعانى إنه لا يعرف مرفوعاً وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازى . وقال
النووى إنه ثابت — يعنى عن رسول الله — وإلا فعناه ثابت قد قيل : من عرف
نفسه بالجهل فقد عرف ربه بالعلم ، ومن عرف نفسه بالفناء فقد عرف ربه
بالبقاء ، ومن عرف نفسه بالعجز فقد عرف ربه بالقدرة والقوة ، وهو مستفاد
من قوله تعالى :

﴿ وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ۚ ﴾ [سورة البقرة : ١٣٠]

أى جهلها حيث لم يعرف ربها .

٩ — حديث : «موتوا قبل أن تموتوا» فقد ذكره بحيث عده من أقوال الرسول صلى
الله عليه وسلم . (١٥٥) قال العسقلانى : إنه غير ثابت . وذكر الملا على قارى
أنه من كلام الصوفية ، والمعنى موتوا اختياراً قبل أن تموتوا اضطراراً ، والمراد
بالموت الاختيارى ترك الشهوات واللّهوات وما يترتب عليها .

١٠ — حديث : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ذكره فى مقام الخير
وذكر الملا على قارى أنه من قول سيدنا على كرم الله وجهه .

(١٥٤) مرآة المثنوى — ص ٩٣١ .

(١٥٥) مرآة المثنوى — ص ٩٣١ .

١١ — حديث : « الولد سر أبيه » .

قال السخاوى والزركشى لا أصل له .

هذا .. ومما يذكر أن السيد جلال الدين البلخى كان له اهتمام كثير بالعلوم
الرائجة حينذاك — من التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والفلسفة —
وما وجدناه في كتابه المثنوى من الأحاديث أكثره صحيح ومأخوذ من الكتب
المشهورة في علم الحديث ، وما وقع له من التمسك بالأحاديث الوضعية قد نوهنا
إليه بحكم الأمانة العلمية .

هذا .. وقد ذكرنا في التعليق على خطبة المثنوى ما يوضح الموقف بعض
الشيء ..

ونضيف هنا أن الثقة الكاملة في البحوث الجامعية تعتمد على النابع من
المنابع الأصلية التى لا يشك أحد فيها ، وهذا النقد تحت العنوان الخاص
كنموذج من النماذج التى تدل على حرية البحث وبعده عن الميل والتعلق ،
والوقوع تحت تأثير الآخرين — ومع هذا كله فإنه لا ينقص من الموقف العلمى
الذى يعترف به الباحثون للشيخ الصوفى العالم جلال الدين الرومى ، والذى
جعل عدة من العلماء فى كل عصر ملسمين بدراسة آرائه والبحث والنقاش
حولها .

ويمكن أن نلخص كتابات الرومى بالآتى :

١ — التعريف بالإنسان العارف بالاستدلال بالآيات والأحاديث النبوية . وفى
ذلك الباب يأخذ الأحوط وليس له الإفراط والتفريط ، نظراً إلى أهمية
الاستدلال والأمانة العلمية التى يدركها مولانا جلال الدين الرومى ، وما نفل
عنه من بعض الأحاديث الموضوعية فقد أشرنا إلى بعضه ضمن النقد .

٢ — توضيح السلوك والتنبيه عليه حسب تطلعاته الخاصة والقيام بالتعبير الذى
يخصه .

* تعليق المؤلف :

إن الباحث يرى في علم التصوف عشرات الآراء حول موضوع واحد، و يدرك أن السلوك له طرق مختلفة حسب اختلاف الآراء ، وأن البدء والانتها في هذا الباب معبر عنها بتعبيرات دقيقة ، إما متضادة أو شبه متضادة ، فلا مجال للباحث حول كلام مولانا جلال الدين الرومي إلا أن يقول :

لقد تمسك الرومي في هذا النظر بما تمسك به فلان مثل : محيي الدين بن عربي (الشيخ الأكبر) الغزالي — الحلاج — رابعة العدوية وأمثالهم ، ولا يمكنه أن يقول إن هذا التوافق في تلك القضية الصوفية هو الأصل الذي لا خلاف فيه . إذ في نفس الموضوع تجد آراء تخالف ما عليه جلال الدين وغيره .

٣ — القصص والأمثال :

لقد أتى مولانا جلال الدين الرومي بالقصص والأمثال وبين في بعضها أنه لا يريد منها القصة الحقيقية ، بل هي توجيه وتمثيل للتوضيح ، فمثلاً : في قصة حوار الأعرابي مع زوجته يقول :

أريد بالزوجة النفس ، وبالزوج العقل . و يذكر إرادته و يوضح أن القصة خيالية وليست حقيقية .

* تعليق المؤلف :

لا شك أن مولانا جلال الدين الرومي له تعبير فني يفوق الآخرين ، فإنه يستعين في تصوير أفكاره بكل من :

الملوك — السلاطين — السعداء — الأشقياء — المحتالين — الدراويش — الفقراء — الأغنياء — و يأتي بقصة هؤلاء أو تصويرهم في صورة كأنها هي الصورة الأصلية .

والباحث ليس لديه أى ميزان ومعياري يلقى به النظر على أقواله ، وكل ما يمكنه هو الرجوع إلى أصل القصة — إن كان لها أصل — فإذا حصل أن مولانا جلال الدين أتى بالقصة على غير أصلها فليشر الباحث إليها — هذا إذا كانت القصة حقيقية ، وأما إذا كانت خيالية — كما يشير هوفى بعض المواضع — فلا يبقى أمامه شيء إلا القبول موضوعيًا ، مع النظر إلى ترتيب الكلمات والانتقال من فقرة إلى فقرة ، وهل هوفى موضوعه أم لا ؟

٤ — كلامه المتعلق بأصدقائه :

لقد أدرك صوفينا العشق والحب المفرط بطريق يخصه ، وخاطب بعض أصدقائه حسبما يأمره بذلك الميل الإفراطى ، ولا شك أن ثلث مؤلفاته تقريباً يشكل نظره نحو مرشده « شمس تبريز » ، فهو يظهر حبه له وتألمه من فراقه ، كما أنه يميل بنفس الصفة — ولكن بعض الميل — إلى أصدقائه الآخرين ، أمثال صلاح الدين زركوب وحسام الدين (الباعث الأول لتأليف المنشوى) .

يجعل من محبوبه مرة شمساً تنير الدنيا بأسرها ، ومرة أخرى نوراً ينفع جلال الدين فحسب — يجعل مطلوبه إمامه وقبلته مرة ، ونوراً فى الظلمة مرة أخرى ، إلى غير ذلك من التشبيهات . وإليك نموذجاً من فوران هذا الميل وعدم استقراره فى حالة واحدة لينظر إليها الباحث بالمنظار العلمى . وهذا نص ما ذكره فى حق مرشده (شمس تبريز) .

أيتها النور فى الفؤاد تعال	غاية الجسد والمراد تعال
إنك تدرى حياتنا بيديك	لا تضيق على العباد تعال
أيتها العشيق أيتها المعشوق	حل عن الصد والعناد تعال
يا سليمان ذى الهداهد لك	فتفقد بالافتقاد تعال
أيتها السابق الذى سبقت	منك مصدوقة الوداد تعال
فن الهجر ضجعت الأرواح ..	أنجز العود يا معاد تعال
استر العيب وأبذل المعروف	هكذا عادة الجواد تعال

سى محيطاً وبالبلاد تعال
يا قريباً على العباد تعال (١٥٦)

طفت فيك البلاد يا قرا
أنت كالشمس إذ دنت ونأت

وفي موضع آخر يقول :

قد نزل الهم بسى ياسندى قم تعال
وجهك بدر تمام ، ريقك خمر حلال
عمرك ، لولا التفى ، قلت يا ذا الجلال
تدرك مالا يرى أنت لطيف الخيال
تذهب أحزاننا أنت شديد المحال (١٥٧)

عمرك يا واحداً ، فى درجات الكمال
يا فرجى ، مؤنسى يا قبرى المجلى
روحك بحر الوفا ، لونك لمع الصفا
تُظربُ قلب الورى تسكرهم بالهوى
تصلح ميزاننا ، تحسن ألحاننا

ويقول فى موضع آخر :

أنت جمال الكمال ، زدت فهل من مزيد
خد بيدى أرتقى نحوك أنت المجيد (١٥٨)

أنت لطيف الفعال ، أنت لذيد المقال
يسالمع المشرق ، مثلك لم يخلق

وأيضاً يقول :

تعال يا فرج الهم ، فاتح الأقفال
سقاء جودك فى الفقر منتهى الإقبال
تعال ، وادفع عنا خديعة الدجال
لكى تغرق فرعون سيئ الأفعال
أما سفينة تعد للأهوال (١٥٩)

تعال يا مدد العيش والسرور تعال
لقاء وجهك فى الهم فالق الإصباح
تعال ، إنك عيسى ، فإخى موتانا
تعال إنك موسى تشق بحر ردى
تعال إنك نوح ونحن فى الطوفان

هذا كنموذج من أشعاره العربية التى أنشدها بفراق مرشده ، بالإضافة إلى مئات
من الأشعار الفارسية التى ترمى إلى توجيه محبوبه ليرجع إليه ويخلصه من ألم الفراق .

(١٥٦) كليات شمس تبريز - ص ٥٥٥ .

(١٥٧) المصدر السابق - ص ٥٥٤ .

(١٥٨) كليات شمس تبريز - ص ٤١٠ .

(١٥٩) المصدر السابق - ص ٥٥٦ ، الشعر العدد ١٣٧٦ .

* تعليق المؤلف :

ليس للباحث إلا قبول أشواقه والسكون إليها ، وحمل كلامه الظاهر المعنى على الحقيقة ، وغيره على المجاز ، وليس أمام الباحث إلا قاعدة كلية يعتمد عليها و يثق فيها ، وهى أن العاشق معذور ، وأن كلام العشاق حال الهيجان غير مؤاخذ به ، إذ يجعل الشمس غاية المراد ، ويسأله ألا يضيق على العباد يخاطبه محيطاً به وبالعالم قائلاً :

* يا قرأً محيطاً بى وبالبلاد تعال *

فهل يمكن أن يكون مرشده غاية المراد ونهاية المطلوب ؟ إذ إن المطلوب الأول والأخير فى باب التصوف هو الله الواحد الأحد الفرد الصمد ، وإن المحيط هو الله لا غيره من العباد .

ويجعل الشمس صاحب عظمة وجلال قائلاً :

* لولا التقى قلت يا ذا الجلال *

وكأنه يرى فيه كل آثار العظمة ولكن لا يخاطبه بـ (ذا الجلال) للتقوى والخوف من الله ، فلا مانع لديه إلا هذه التقوى ، وقد ناداه مراراً بمثل هذه العظمة إذ يقول :

أنت المجيد — وأنت المحيط ومثيلها من الألفاظ .

ويقول فى موضع آخر :

فى غبار نعله كحل يجلى عن عمى فى عيون فضله الوافى زلال للظما

وإلى هذا الحد يقتنع الباحث بالمبالغة التى لا يخلو كلام الشعراء منها ، كما يقتنع بعض الشئ بما يقول بعده :

نوره يهدى إلى قصر رفيع آمن لا أبالى من ضلال فيه لى هذا الهدى

إلى أن يجعل تبريز قبلة ويقول :

أصبحت تبريز عندى قبلة أو مشرقا ساعة أضحى لنور ساعة أبغى صلا

ويقع الباحث فى حيرة بهذا التشبيه لمسكن مرشده ، و يذهب الباحث فى
تأويلاته التى عليها تعود إلى أن يصل إلى هذا البيت :

حصحص الحق الحقيق المستضىء من فضله سوف يهدى الناس من ظلماتهم نحو الهدى

ويرى الباحث أن يدرك التوجيه السليم لذلك البيت الذى يمكننا أن نفسره
تفسيراً يتلاءم وطبع البحث العلمى ، إذ يُفاجأ بهذا البيت :

يادهر سوى شمس الحق تبريز هل أبصر فى الدنيا إنسانك إنسانا

يسأل الدهر : هل إنسانه أدرك إنسانا مثل مرشده ؟ والباحث فى حيرة ودهش
وكيف لا ؟ إن الرسل والأنبياء والصحابة والتابعين كلهم أعلى درجة من هذا المرشد
الصوفى فكيف يحكم بهذا الحكم الجزاف فى حق هذا الصوفى ؟

نرى الشاعر الصوفى يترك شطحاته ويدخل فى إطار الكلام المفهوم قائلاً :

أنا لا أقسم إلا برجال صدقونا أنا لا أعشى إلا بملاح عشقونا
لحق الفضل ولا لهتكنا وهلكنا ففررنا ونفرنا فإذا هم لحقونا

إلى أن يدخل الإلغاز بعض الشيء فى هذا البيت :

أنا لولاي أحاذر سخط الله لفلت رمق العين لزاماً خلقونا خلفونا (١٦٠)

(١٦٠) كليات شمس : ص ١١٦ - ١١٧ وبعدها .

فليترك الباحث الكلام حول هذه الشطحات وليوجه عنان بحثه إلى ما يقبله العلم ، وهو الإنصاف في كلام مولانا جلال الدين الرومي حين صحوه التام ، وعندما يدخل إطار الكلام مع الآخرين بما يهم الناس عامة ، وإليك نموذجاً من كلامه في هذا الباب .

نص كلامه :

يا من نعمناه غير معدود	والسعى لديه غير مردود
قد أكرمنا وقد دعائنا	كى نعبد ونعم معبود
لا يطلب حمدنا لفخرنا	بل يجعلنا بذاك محمود
قد بشر باللقاء صدقا	من حضرته الكرم مورد
والوعد من الحبيب حلو	والسعى إلى السعد سعد (١٦١)

٥ - كلامه حول القضايا العقيدية :

وقد دخل مولانا جلال الدين في إطار البحث والنقاش مع الطوائف المعروفة لدى الناس من : المعتزلة - المشبهة - الكرامية . وغيرهم ، وأبرز رأيه بكل صراحة .

* تعليق المؤلف :

يجد الباحث في هذا الباب مجالاً واسعاً للكلام مع الشيخ والدخول معه في ساحة النقاش ، وقد أخذنا نفس الطريق وتمسكنا بالأمانة العلمية ، ونضيف هنا ما يأتي :

أولاً : لم يأت العالم الصوفي بأدلة كلامية ساذجة عن الصبغة الصوفية إلا في مواضع منها :

(١٦١) كليات شمس - البيت في العدد ١٠١٣ .

قضية الإرادة والرضا — قضية الجبر والاختيار — وأما في غير المذكور من القضايا الكلامية فقد أتى بدلائل يظهر فيها تأثره وضحاهاً بجانبه الصوفى ، وإن كان هذا التأثير مفيداً بعض الشيء في تصوير الموضوع ، ولكن لا يقبله النقاش العلمى والحوار مع الذين لا يعترفون بالتصوف ولا بالأنوار ، والتطلعات التى يبتنى عليها كلامه ، وكأنه يريد الكلام مع المؤمن الصوفى الذى يطلب الدليل الكلامى ، فيأتى بالدليل ويشير إلى ما يعرفه من المقامات والأحوال .

ويأتى إلى قضية الحشر والمعاد و يرد فيها بالقضية الصوفية و يظهر من كلامه كأنه يقول :

إن التطلع النورى للروح له مآل مع الجسم ، يعطيه ما كان يدركه حين كونه مسجوناً فيه .

وفى قضية التوحيد يقول مثل ذلك فى التطلع والجذب الصوفى .

ثانياً : أتى بموضوعات هامة وأشار فى إثباتها إلى ما هو الثابت عنده وذكره فى موضع آخر ، ويحيل التفصيل إلى هذا الموضع . وهذا مما لا ينافى البحث العلمى ، ولكن من الضرورى تلخيص ما قال فى موضع آخر ليكون القارئ على علم بالقضية مباشرة من غير اللف والدوران حول ملفاته .

كما أنه يأتى بالقضية العقيدية موهماً أنها قضية أتى هو بتفصيلها لاغيره من المؤلفين ، إذ لا يشير إلى الاختلافات ، ولا إلى شيء من الدلائل التى جاء بها العلماء والباحثون قبله ، وهذا يوهم تفرد به بالقضية .

ثالثاً : ترك القضية الكلامية فى وسط الطريق والانتقال منها إلى موضع آخر ، والإتيان بقصة أخرى لا علاقة لها بأصل الموضوع إلا شكلياً ، وأمثلة هذا الانتقال كثيرة لا تحفى على دارسى مؤلفات الرومى .

٦ — كلامه في شأن الرسل والأنبياء :

لا شك أن الرسل والأنبياء لهم شأن يغير تماماً حال الآخرين الذين وصلوا إلى المقامات وشاهدوا الأحوال بقوة العبادة وبين هذين المفامين بون بعيد .

نرى مولانا جلال الدين الرومي قد يجعل الرسل والأنبياء والأولياء في صف واحد ، وهذا نص كلامه إذ يقول : اجعل نفسك نقية من صفات الإحساس بالذات لترى ذاتك الطاهرة الصافية عن الكدورات ، وتشاهد في قلبك علوم الأنبياء بدون كتاب ولا معبد ولا أوستا . (١٦٢) وأتى بعد ذلك بحديث يقول :

لقد قال الرسول — صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم — مامعناه : إن من بين أمتي من يكون لهم ذات ذى جوهر ، وأن أرواحهم لتراني بذلك النور الذى أراهم به — وذكر صاحب المنهج القوى أن الحديث هو برواية أبى ذر أنه قال : قال عليه السلام : « واشوقاه إلى إخواني يكونون من بعدى شأنهم شأن الأنبياء ، وهم عند الله بمنزلة الشهداء ، ينظر الله إليهم في كل يوم سبعين مرة . يا أبا ذر إني إليهم مشتاق . (١٦٣)

* تعليق المؤلف :

إن الباحث في مثل هذه التشبيهات بين الأنبياء وغيرهم ، وفي العقيدة ، على أن غير الأنبياء يمكنهم الحصول بعلوم الأنبياء والاطلاع على أسرارهم — يعتقد عدم إمكان هذه الحالة ، الحالة التى تستولى على الصوفى برياضة أو من غير الرياضة ، يجعل من

(١٦٢) المثنوى الدفتر الأول — الأبيات ٣٤٦٠ وبعدها وهذا نص عباراته بالفارسية :

خویش راضافى کن از اوصاف خویش	تاببینى ذات باک صاف خویش
بیسنى اندر دل علوم انبیاء	بى کتاب وبى معبد وأوستا *

* وأوستا هو: الكتاب المنسوب إلى زرداشت على قول من يقول إنه كان نبياً — وقد اشتبه على المرحوم الكفافى في شرحه على المثنوى ، فكتب « أستاذ » بدلاً عن أوستا ، والأصل هو الثانى لا الأول .

(١٦٣) المنهج القوى — شرح المثنوى ج ١ — ص ٦٣٠ .

الشخص العادى عالمياً بعلوم الأنبياء — لا بعلم نبى واحد — وإن كان غير ممكن أيضاً — بل بعلوم الأنبياء كلها .

إذ لا شك أن الأنبياء والرسل فى مرتبة أعلى من مراتب الناس العاديين ، وأن العلم الحاصل لهم من قبل الله يشتمل على أسرار ورموز لا يستطيع الإنسان العادى الحصول عليها إلا بتعليم النبى نفسه ، ومعلوم أن النبى لا يعلم الناس إلا ما هو قابل للتعليم والإعطاء ، وأما السربن الله والنسبى فهو لا يصل إلى غير النبى أبداً ، كما لا يخفى على متتبعى علم الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم خص نفسه بعدد من الأسرار وأشار إشارة إجمالية إلى أن البعض لا يمكن الإخبار به .

كما أن قوله : من أراد أن يجلس مع الله فليجلس مع أهل التصوف لا يخلو من المبالغة ، وقد ذكر تحت هذا العنوان أبياتاً ذكر فيها مقام السكر ، وأضاف فى الآخر ما يوجه كلامه ، إذ يقول ما معناه : إذا قرأت القرآن فقد امتزجت بأحوال الأنبياء ، وهؤلاء أسماك بحر الكبرياء الطاهرة . (١٦٤)

وهذا التوجيه يعطى كلام مولانا جلال الدين البلخى صبغة خاصة ، ولكن لا بحيث نحسب الجلوس مع أهل التصوف جلوساً مع الله .

هذا .. ولا شك أن النقد البناء فى البحوث العلمية ينفع الباحثين والمسلمين — المهتمين بالبحث والتنقيب — علماً بأن روح مولانا جلال الدين البلخى كشخصية إسلامية فذة شخصية صاحب الأسرار والرموز والعالم بالعلوم الرائجة ، المعبر الفصيح البليغ الفطن ، الذى نظم ورتب آلاف الأبيات لآلاف الآلاف من المعانى ، إن مثل هذه الروح لا تغضب بالنقد الذى ينبع عن الإرادة الحسنة لا السيئة — النقد الذى يعطى التحقيق حقه ويبعد عن الجانب العاطفى ، والتمذهب الذى لا يفبله البحث العلمى .

(١٦٤) الأبيات — ١٥٣٠ إلى ١٥٤٥ — الدفتر الأول — للمثنوى .

ومما يجب ذكره أن الباحث الذى يتتبع آراءه فهو بحاجة إلى دراسة الطريقة المولوية المعروفة باسمه فى بعض الدول الإسلامية ، ومنها أفغانستان ، (١٦٥) وجمهورية مصر العربية — والدراسة بطريق النقد تتطلب الجرأة على إظهار الحق ، ويُسمع أن بعض الرجال الداخلين فى الحلقة الصوفية المنعقدة باسم الطريقة المولوية (كما هو معروف فى بلاد مصر) أو حلقة قراءة المثنوى (مثنوى خوان — كما هو معروف بأفغانستان) بعد الوجد والحال (حسب اصطلاحهم) ينامون و يتركون صلاة الفجر — الصلاة المفروضة التى لا مفر من أدائها ولا مبرر لتركها — وأن المريض الذى لا يقدر على القيام ، مطالب بأدائها وأداء بقية الصلوات المفروضة قاعداً ، وعند عدم القدرة نائماً وبالإيماء ولا تسقط بأية حال — فكيف يمكننا أن نترك الصلاة للقيام بالحلقة الصوفية التى تستمر إلى قريب الفجر ، وهذا العمل لا يأتى بشيء ؟

وإن صاحب الطريقة (مولانا جلال الدين الرومى) نفسه لم يترك الصلاة قصداً ، ولم يأت بما يخالف الشريعة ، بحيث يجعل السكر والوجد والحال دليلاً لعمله ، وقد ذكرنا أنه — رحمه الله — حينما ترك حلقة التدريس ودخل الخلوة مع مرشده كان يصلى معه بالجماعة .

إن الشريعة الإسلامية هى الميزان فى كل شيء ، يوزن بها الأعمال ، فإن قبلتها نقبلها وإن ردتها نردها وقد جاء الإسلام كاملاً ، قال الله تعالى :

﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ ﴾

[سورة المائدة : ٣]

لقد امتاز الإسلام بأنه دين الفطرة ، رسم للبشرية جمعاء أقرب الطرق للوصول إلى الحق والهداية والصدق واليقين ، جاء الإسلام خلال تشتت الناس يدعو إلى الإيمان بالله وإلى ترك الخرافات ، جاء القرآن يدعو إلى حرية العقيدة بحيث أنار

(١٦٥) الطريقة المولوية الخاصة المعروفة بمصر تشبه الطرق والجلسات الصوفية بأفغانستان ، لكن بشيء من الفرق ، هو أن هذا الاسم (المولوية) ليس معروفاً كثيراً هناك ، ولكن التشابه فى العمل كثير .

الطريق أمام الناس وأرشدتهم إلى الحق ، وبعد هذا كله أعلن : فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، جاء الإسلام وأتى بما هو الحق بالقبول ، وما بلى يعطى الفرصة للرد على الكهنة وأهل الهوى وأصحاب البدع ، وأعلن بكل صراحة وصفاء :

﴿ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾ [سورة النجم : ٣٩]

كما أعلن : ﴿ كُلُّ أَمْرٍ إِيمًا كَسَبَ رَبِّينَ ﴾ [سورة الطور : ٢١]

وعلى المسبداً الواضح والأساس السليم بنى الإسلام بناءه الجديد في قيادة الإنسان إلى الإدراك بوظائفه نحو نفسه ونحو ربه ونحو مجتمعه وبنى نوعه قائلاً :

﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾

[سورة آل عمران : ١١٠]

لقد فتح الإسلام الطريق للوصول إلى المدنية والحضارة ، وركز دعوته على الغايات الإيجابية وعلى تحرير الإنسان من العبودية التي كانت معروفة قبل الإسلام ، وكان الإنسان يعبد الإنسان وبعده كل شيء ، جاء الإسلام بالمساواة وأعلن أهمية العمل بين الناس .

وكان الطريق السليم الذي نهجه الإسلام طريقاً إلى قبول الناس وإقبالهم على هذا الدين الخفيف الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وكان الدليل بحقيقته واضحاً للمنكرين المعاندين . وبذلك وصل الإسلام على يد المهاجرين إلى الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً وامتدَّ إلى أكثر الدول .

وهذا هو الدليل على أن الإسلام لم يترك أى شيء في الإجمال ، ولم يسق أى شيء إلى الكهانة وما يشبهها .

وبذلك وبآلاف من الدلائل تركناها لثلا نطيل الكلام نقول :

ليس الأمر في التصوف إلغازاً بالنسبة للشرعية (وما ذكرناه من الشطحات والإلغاز فهو مجال لا ينافي الشرعية صراحة ، وإلا فليترك وراء الظهور) وأن الشرعية الإسلامية أوضحت الطريق ، فليس لنا مجال إلا الذهاب بهدايتها والعمل بمقتضاها ، ونكرر مرة أخرى كنتيجة .

« كل ما تقبله الشرعية نقبله ونرفض ما ترفضه الشرعية »

على صاحبها ألف تحية وتسليم



خاتمة

إن جلال الدين البلخي — رحمه الله — الذي قلّ نظيره في تعمقه في الأدب الصوفي والتعريف بالتصوف ، وقل نظيره في القرون الأخيرة ، يقدم لنا المعرفة الصوفية في صورة متكاملة ، ليس تصوف شاعرنا من النوع السلبي الذي يدع الحياة ويعدها شرّاً تورطت فيه البشرية ، بل هو تصوف بناء يحاول أن يرسم المثل العليا في الإنسان نفسه ، في الإنسان الذي يتعمق في حقائق الكون ويجعل من التفكير سبيلاً للوصول إلى الحق والصدق والصواب .

ومن ميزة هذا الشاعر الصوفي الذي ترك تراثاً ثميناً يباهى به المسلمون هو أنه لم يكن يميل إلى التصوف الجاف أو التصوف السلبي حسب تعبير بعض المؤلفين ، بل كان صوفياً بمعناه الحقيقي ومفهومه الإيجابي ، وكان شاعراً فناناً ، أديباً عالماً ، وسياسياً ، عالج المشاكل العلمية بطريق دقيق يطمئن إليه الباحثون في عصرنا هذا ، عالج المشاكل وأثبت أنه ليس في طريق العلم أية عقبات .

عالج القضايا العقيدية بالبيان الرائع بحيث نحس من التعمق فيها أن المعنويات أكثر لذة من غيرها ، عالج الإنسان ومشكلته بحيث مزج الروح والحياة والنفس الإنسانية ليصل منها إلى عمق التأمل حول الإنسان نفسه ، حول هذا المخلوق العظيم الذي جمع فيه الآلاف من الأسرار والرموز . ذهب من ميادين التصوف إلى ساحات

الفن والأدب ، وجعل من الأسرار الفنية ما يعرف بنكات التصوف ، وجعل من الأدب مفاهيم للفن ، ومن الفن تيقظاً ووعياً لدارسى التصوف والأدب ، لندرك بذلك أن الإنسان نفسه هو فوق كل تقدير حينما يعتبر موضوعاً للأخلاق العلمية . وهذا الإنسان العظيم لا يستحق أى تقدير إذا كان موضوع البحث من ناحية حياته المادية بحيث يأكل ويشرب ليعيش ، ويعيش ليأكل ويشرب ، فبمنظار صفات الإنسان الرفيعة تتغير حاله وتستحق أن يجمع فيه الأضداد ، ويصير مبدعاً لكل ضد ، ولكن بتغير الكيفيات ، والأحوال ، وكيف لا ، وأن له سرّاً فى حال كونه موضوعاً للأدب ، يميل إلى النأى ، إلى العزف ، إلى الطرب ، إلى الشعر ، وإلى غير ذلك مما يتعلق بالأدب ، ومن العجب كل العجب أن الأدب فى ساحة الإنسان نفسه أدب لدى الأديب اللبيق ، وسوء الأدب عند صاحب الشريعة أو الصوفى الجاف ، والإنسان نفسه يطرب ويعزف ويشرب ليتأدب ، ولكن يزهد ويتنسك ، يصلى ويهجر اللهو واللعب ليتصوف ، يكفر فى الأضداد ليتفلسف ، يتخيل ليتفنن ، وهذه الحقيقة ملحوظة فى نفوسنا قبل كل شئ ، ماذا نحكم وعلامة نحكم وبمّ نحكم ؟ إن الإنسان نفسه سر غامض لم يكشف بعد ، ولا يعلمه إلا صاحب السر الذى لا إله إلا هو ، نعثر على وجود قوة فى داخلنا تأمرنا ببعض الأفعال التى تحكم بخيريتها وتنهانا عن البعض الآخر الذى تحكم بشريتها ، فما معيار الخير والشر ؟ هل هو الحكم النابع عن الإدراك والقوة العاقلة ؟ وماهى القوة ، هل هى تصدق ، تفوز ، تعين ، تنجح ؟ أو هى كالسراب تدعى الخير بشرها ؟ تدعو الإنسان إلى العمل بدهائها ، وتميل إلى ما تريد . لا نقدر أن نفكر أكثر من ذلك قائلين :

إن هى إلا فتنتك ، نعم أبلغتنا الشريعة أن الشريعة هى القوة الأصلية التى تميز الخير عن الشر ، نعم بالرأس والعين آمنة بالله وبالشرعية ، ولكن المعيار يعتمد على الحقيقة لا السماع ، والشرعية مسموعة بما أتاه صاحب الشريعة ، وبعبارة أخرى :

نطلب التعريف للخير والشر من حيث مقوماتها وبيان ذاتياتها فى الحدود ، وعرضياتها فى الرسوم ، وكيف نقبل علمياً أن الشريعة الخارجة عن الحدود والرسوم للحقائق بينت الحقائق المقومة المعايير بذاتها وبكنها ، وماهى إلا مثبتة على قول ومظهرة على قول آخر ؟

نعم — ولا ، ومائة مرة نعم ولا ... وهذه أسئلة تدور في أعماق الإنسان ، والرد الصحيح هو ما أجاب عنه السيد جلال الدين الرومي حينما ترك المدرسة وتوجه إلى الخلوة مرافقاً مرشده (شمس تبريز) ، أو الرد العميق هو الرد الذي ينادى به مسلك وحدة الوجود ، فما هي هذه الوحدة ؟ وما هو الوجود ؟ وما هو الحق ؟ إن الحق هو الإنسان وإنه ليس أهلاً للسر ، بل نفسه السر ، وما هذا الإنسان مرة أخرى ؟ وما هي حقيقته ؟ هل حقيقة الإنسان ترشد إلى الحق أو الحق يرشد الإنسان نفسه ؟ وما هو الإنسان الحق ؟ هل الإنسان الذي يقتل ويهاجم ليعيش أو الإنسان الذي يدعو إلى السلم وإلى الخير والفضيلة ؟

هل الإنسان الحق هو الذي دخل المسجد ليذكر الله الحق أو الإنسان الظرب
الذاهب إلى هواه ؟ وما ذلك الهوى ؟

وهي هي حق أيضاً كصاحبه ، أو باطل كامن في الحق ؟ فما سر هذا الكمون ؟

نعم الإنسان بغموضه الكامل يحاول أن يشرح الأشياء الغامضة ، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر أن يتحد بالله ، وهذه الوحدة يزول غموضه بعض الشيء ، ويبقى سر هذه الوحدة غامضاً إلى الأبد ، إلى ما شاء الله ، إلى أن ينادى الواحد قائلًا : لمن المُلْك اليوم ؟

و يرد نفسه بنفسه لنفسه ، فهو السائل والمسئول عنه يرد قائلًا :
« الله الواحد القهار »

وهذا السر هو بعض السر في أن الوحدة عند الكثرة ، وفناء الكثرة عند جمال الوحدة .

وهكذا تتم فلسفة الإنسان بطابع روحى ، ويتمثل الطابع الروحى في التجربة الصوفية ، وتبرز التجربة عند الوحدة الصوفية فتفنى الكثرة لدى الوحدة ، وتبرز في مظهر الوجود الظلى حيناً آخر ، إن صاحب السر هو الإنسان نفسه يريد بغموضه أن

ستشرح الأسرار، ومنذ آلاف السنين أراد عدد الأسباب لشرح الكون، ومع هذا كله،
بعد عن الشرح والتفسير، إذ لم يصل إلى أقصى حد الكشف، بل يزيد إيهام الكون
لدى ذلك الإنسان العظيم إذا أراد أن نز بل الإيهام.

وكيف لا؟ إن العلم مع كشفه الأسرار الكونية لم يصل إلى حد النهاية، بل
وصل إلى تراكم الإيهام وإضافة الأوهام بالأوهام، العلم الواصل إلى كشف سطح
القمر، وهو الوصول إلى الحقفه، ثم يفتتح بذلك بل يريد أن يصل إلى سيارات
أخرى، فهل يمكنه ذلك أولاً؟ هذا سؤال آخر والسؤال الأول هو: هل وصل إلى
أقصى الحقائق؟ لا لم يصل، ولن يصل... وهناك كلمة ترتبط بالحقائق في شتى
نواحيها وهي كلمة الحب، كما يقول برجسون:

هذا الكون لس إلا الجانب المرئي الملموس من الحب، ومن الحاجة إلى الحب،
ومعنى ذلك أن سر الخلق يرجع إلى الحب، حب الله في أن يفيض.

وإذ نقبل أن الحب هو معيار الإنسان والكون تقع في ورطة الشك مرة أخرى
ونقول: الحب جمال، والجمال لا ميل إلا إلى النظام وإلى الخير والسعادة، فما تلك
الفوضى؟

وماتلك الاختلافات بين أبناء ذلك الإنسان العظيم والمبهم؟

ومن الممكن أن يكون الحب لغاية هي وجود الإنسان، فوجد بالحب ولكن
لا يعيش بالحب، وإلا لا يهاجم ولا يقتل ولا يميل إلى الشر الذي هو بعيد عن ميزان
الحب، فبالحب وجد، وبالحب يتحد مع الواحد الكل. والإنسان الشرير يميل إلى
الشر، لأنه لا يريد أن بقوى جانبه الأصيل — وهو الحب والإيمان الفطري حسبما يدل
عليه حديث:

« كل مولود يولد على فطرة الإسلام... » الحديث

لسنا من الداخلين وحدنا في ميادين الحيرة والتردد، بل سبفنا في إظهار تلك
الحيرة الرجال الكمل من الفلاسفة والعلماء والصوفية ونوابغ الفكر.

يقول بروتاغوراس منذ مئات السنين :

إن الإنسان مقياس الأشياء من حيث إن إحساسه هو الموجود بالنسبة إليه .

و يقول أوغسطين :

الماهيات في العلم-الإلهي .. الله هو المعلم الباطن ، وهو النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتٍ إلى هذا العالم . ويضيف : كما أننا نرى الماديات في ضوء الشمس فكذلك خلقت النفس الناطقة بحيث تستطيع أن ترى المعقولات في ضوء لا جسمي يشرق عليها . (١٦٦)

نتعمق في كلام هذين الفيلسوفين هل فيه شرح الإنسان أو إيهام على إيهام ؟

إذا سلمنا أن الإنسان مقياس الأشياء فإننا لا نسلم أن يكون الإنسان مقياساً يشرح الإنسان شرحاً وافياً . وفي قول الفيلسوف الثاني (القديس أوغسطين) حاول القائل أن يعرف الله ويُعرف الله ، ولكنه عجز عن إدراك سر هذا الإنسان الذي يعتبره مستنيراً بنور الله ، وهكذا لنا جولة في هذا الميدان مع الفارابي وابن سينا ، ولكن لا نجد شرحاً وافياً لبيان هذا السر الكامن في الكون وفي الإنسان نفسه ، وكل منها حاول أن يشرح الإنسان ويزيل الإيهام والغموض عن وجه هذا الإنسان ، بل عن وجه ناموس الكون والوجود .

والسؤال مرة أخرى :

هل استطاعا أن يقدموا شيئاً إلى ساحة العقل والمعقولات حول الوجود والإنسان الموجود ؟ والرد : لا ... وكل منها ذهب على نفس النمط الذي كان يجري عليه الفلاسفة قروناً طويلة — كما يقول بعض الباحثين : إن الإدراك الخالص مجرد وهم . (١٦٧)

وهكذا نسمع الرد على أسئلة الناس والردود التي تعتبر ذات أهمية نسبياً وإضافياً ، وها هم رجال التصوف يدلون بدلوههم في هذا المجال ومن بينهم السيد مولانا

(١٦٦) مذكرات المرحوم دكتور محمد غلاب في الفلسفة — ص ١٠ .

(١٦٧) كتاب المذهب في فلسفة برجسون — ص ١٥٣ .

جلال الدين البليخي ، الذي يمتاز بانفعال فريد في نوعه هو أقرب إلى ثورة نفسية عميقة منه إلى اضطراب نفسي عارض ، إن جهده ليدرك الإنسان العظيم و يصل إلى الشاطئ بالسلام ، وأفكاره تتجسد في عبارات وألفاظ أدبية تمثل الحقائق بأروع أشكالها .

لقد تعمق في طريق الوصول إلى حقائق الكون ، وبالتالي إلى حقيقة الإنسان وصلته بالله ، وصلته في ميادين وحدة الوجود بقوة الفناء في البقاء .

صلة الإنسان نفسه بنفسه للعروج إلى مدارج الكمال ، وصلة الإنسان بخالقه الذي خلقه ليعبده ويعرفه ، وبالتالي يتحد به ، صلته بالمجتمع الذي يعيش فيه ، وصلته بأبناء نوعه .

جاء مولانا جلال الدين بعد الصراع بين المدرسة والخلوة ، بين الفكر والزهد ، بين القول والحال .

توجه إلى أداء رسالته التاريخية ، تلك الرسالة التي فرضها عليه عقله الفلسفي وفكره الصوفي وجذبه السلوكي ، وفرضتها عليه تأثراته البيئية ، وانطباعاته الخاصة ، وصلة أسرته بالعلم والزهد والتقوى ، ونشأته في العبادة ونموه فيها حسبما قال سيدنا محمد - صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم - في الحديث الشريف : « ... وشاب نشأ في عبادة الله ... » الحديث . وذكر ما للشاب العابد من أجر .

فتح عينيه وهو في حضن والده العالم العارف الصوفي السالك ، وذهب إلى المدرسة وهو يبدأ بالألف وسط حلقة علمية رجالها من العلماء ، والأدباء ، والصوفية ، والفقهاء ، والوعاظ . ثم يودع موطنه ومسقط رأسه تلك الأرض التي مست جسمه ساعة أن رأى فيها النور ، يودع تلك البقعة (بلخ أم البلاد) وهو في سن السادسة ، يودعها آخذاً بيد والده ليذهب إلى نقطة مجهولة ، يسوقه والده إلى الهدف المعلوم ، يهدف الهجرة لخدمة دين الله ، ويهدف الوصول إلى الأخذ بأيدي المسلمين لئلا يأخذهم موج المغول الجارف الظالم القاسي ، الذي لا يرحم طفلاً في حضن أمه ، ولا سيدة عجوزاً في كنف أسرتها ، ولا حيواناً في مرعاه ، ولا نملاً في مسكنه .

هذه الفتنة التي أخذت بالمسلمين لتذيقهم بعض ما كسبوا من الضعف والهوان فتنة ترق لها القلوب ، وتبكي عليها الأرض كلها بما فيها أرض بلخ التي أخذت فيها مئآت من المدارس والمساجد طريقها إلى الخراب وإلى الظلام ، إلى الظل وإلى حظيرة الحيوانات ، يسمع مولانا جلال الدين هذه الفتنة وهو في موطنه الثاني ويقول : « ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » يأخذ طريقه إلى أداء رسالته ، ويتوجه إلى الدنيا ومشاكلها ، فيدرس الفكر والذكر ، ويتعمق في الكون وهو لا يزال جالساً لدى هذا الوالد العظيم الذي بشر بما يؤول إليه مستقبل هذا الطالب الذكي الشاب المتفتح — يتحير من الجفاء والظلم الذي يتسم به البشر — يفكر في هذا كله — يفكر ليعرف الإنسان ويعرفه — يفكر ليدرك سر هذا الظلم والعدوان قائلاً :

الإنسان هو الخير بذاته ، بالحب وجد ، وبالسلم نشأ ، بالتعاطف تربى ، فما هذا الخراب والدمار ؟ وما هذه العداوة القاسية ؟ يفكر إلى أن يصل تفكيره إلى أمر أهم من الأول ، يرى الإنسان الذي يتعدى حده يظلم ويظلم ، يراه وهو في طريقه إلى الجفاء مع خالقه يكفر به — ينكره ويتجاوز حدوداً حدّها له .

يفكر في هذا وهو في عنفوان شبابه ، يفكر وهو يرى قلوباً متجهة إلى الشر والظلم ، يأخذ طريقه إلى الكتب ، إلى أصدق جليس له ، يخلو إلى تفكيره وحيداً ، ولا يشبعه هذا التفكير ولا يقنعه ، يميل إلى ساحة أخرى ، ساحة القال في حلقة التدريس وإخراج ما في القلب إلى ساحة العمل ، يدرس و يلقي محاضرات و ينبه الناس إلى هذه العظيمة التي منحها الله للإنسان ، والجفاء الذي يرتكبه إزاء هذا اللطف الإلهي .

ويأخذ في دراسة طرق الحياة فإذا بوالده يودعه وداعاً أبدياً إلى لقاء الله . يتركه وتفكيره ، يتركه واتجاهه ، يتركه ورأيه ، فيختار من الوظائف التدريس ، ومن العلوم علوم التفسير والحديث والفقه وشيئاً من الفلسفة ، وهو لا يزال في تفكيره المداوم حول الإنسان نفسه ، حول هذا المخلوق العجيب الذي يدرك النعم و يكفر بعضهم بالمنعم ، يعلم بالموت ولا يتهيأ له ، إلى أن يصل تفكيره إلى الإخبار بما يعلمه من

الأسرار، والأخبار، وإعلام الناس ليعرفوا ما هو الكون ، وما هو الواجب إزاء خالق الكون ، ينادى بصوته الرقيق الجذاب من أعلى المنبر في الجوامع و يذكرهم بما نسوا ويحذرهم من عذاب الله وقهره ليدرك بذلك وجهاً آخر للإنسان ، الوجه الذى هو خفى لديه ، الوجه الذى يتوقع فيه أن يتحرك فيأتى بخير— ويُفاجأ بأن بعض أبناء هذا الإنسان— ذلك المخلوق العظيم الذى يتمنى له كل الخير— لا يزالون فى شقائهم وبعدهم عن الحقائق .

وحينذاك يتوجه إلى نفسه ، يتوجه إلى القدر المشترك بينه وبين الآخرين ليدرس الفرق الشاسع بينه وبينهم ، فما لهم يميلون إلى مالا يميل إليه ؟ وما له يميل إلى مالا يميلون إليه ؟ هو إنسان وهم أيضاً بشر ، الإنسان الذى يعرفه من خلال تعريفه بأنه حيوان ناطق ، له استعداد لأخذ العلم والدراسة . يبدأ فى تفكيره مرة أخرى حول هذا الإنسان ليرى ما هو رأى الفلاسفة وما هو رأى الشريعة ، وكيف يصل إلى حل مشكلة تعذبها وهو لا يدرك لها أى حل ؟ ...

فإذا بالإنسان يدرك حال الإنسان المتحير— وهو « شمس تبريز »— وفى لحظات قليلة يُعرف له جانباً من الإنسان الخفى ، الجانب الذى كان يتوقعه أن يكون ولكن لا يحل له كل مشاكله . وبما أنه يدرك جديداً من أمر الإنسان يأخذ به ، و يودع الإنسان الذى كان يصاحبه سنوات ليرى من هذا الجديد بعض السر ، يرحب به ويمد يده إليه لكى ينجيه من العذاب الذى كان يعانيه طوال السنين ولا يمكنه التفوه به . فوجد فيه ناراً أحرقت كل أشواقه المنسوبة إلى الوسوسة ، (كما يقول لأهل المدرسة : كل ما علمتموه وسوسة) و يأتى بدله الحب ، اليقين ، المشاهدة ، النور ، ويوجهه إلى أن المدرسة لم تتمكن إلا قليلاً من الحل ، فإذا لم يجد الإنسان لا يقتنع بالتفكير ، وما لم يصل إلى الحقيقة لا يقتنع بالمجاز .

و يبقى متطلعاً إلى معرفة الإنسان مرة أخرى ، إلى قوة الإنسان ، وإلى القدرة التى أودعها الله تعالى فيه ، فيتوجه إلى الإنسان فى هذا الجانب الخفى ، الجانب الذى يقطع المسافة البعيدة فى لحظات ، الجانب الذى لا يرى ولكن يشاهد بالقلب ، الجانب الذى إن تركته ينطفئ ، وإن أخذت به يزيد ، فتوجه إلى هذا الجانب

واستفاد في التعريف به من أمور عدة : طرق التفكير الفلسفي ، الدراسة الكلامية ، التجارب العلمية ، الرؤية القلبية ، السماع ، الوجد ، الجذب ، أخبار الرجال الكامل ، الإدراك الذوقي ، ليذهب بالإنسان إلى ساحة تمكن له رؤية حقيقة هذا الإنسان ، الحقيقة التي أخذت كثيراً من وقته للتعريف بها . فإذا هو يُفاجأ بأمر آخر يدركه ولا يمكن أن ينطق به ، وهو أمر وحدة الوجود ، فيتحير مرة أخرى و ينسبط شيئاً ويقول :

إن السر العظيم لهذا الإنسان يتركز في تلك الصلة بربه ، فلذلك لم أتمكن من معرفة حقيقته حسبما كنت أريده . يتحير لماذا ؟ لأن تلك القضية الجديدة في حياته العلمية (قضية وحدة الوجود) تزيد في غموض الإنسان ولا تشرح الإنسان ، ولكن مع هذه الحيرة أدرك شيئاً من السرور ، إذ أدرك الإنسان بعض الشيء وعن الطريق الخاص — وهو طريق الصلة مع الله — عرف الطريق ولكن تحير من عدم إمكان الدخول في ذلك الطريق ، إذ الطريق صعب وهو لا يعلم منه إلا شيئاً يسيراً ، يعلم أن له أول ومبدأ ولكن لا يعلم منتهاه ، فهل له نهاية ؟ وما هي ؟ وهل النهاية نهاية للكل أو بداية لمرحلة أخرى ؟ وبدأ بسرد آراء الذين أدركوا هذا الأمر قبله ووصلوا إلى هذا الكشف حول حقيقة الإنسان ، ويجد فيمن سبقهم العلاج الذي أعطى حياته ضحية لإفشاء بعض السر ، ويجد ابن عربي المطعون بالكفر مراراً ، ويجد غيرهما من القائلين بهذا القول والمتفوهين بالسر الذي أخذهم وأعطاهم حقهم في إفشائه .

فيبدأ مرة أخرى بدراسة الموضوع بالوعى لعله يجد فيه ما يمكنه الأخذ به لإفادة المدرسة والحلقة الدراسية ، فإذا هو يأتي إلى ساحة لا تعطيه بقدر ما تأخذ منه ، تعطيه دوام السكوت والحفاظ على هذا السر ، وتأخذ منه الوجود كله ، تعطيه الحيرة وتأخذ منه القال ، تجعله غير مطمئن إلى ثقافته ، إلى حياته ، إلى عمله ، وإلى تطلعاته ، وتزيل منه كل ما أخذه بالكسب في ظل العلم والقال . تزيل منه الميل إلى غير هذا السر فيبقى متحيراً مرة أخرى ، ولكن بحيرة تفوق الأولى ، ويتعجب من هذه التقلبات في اطلاعاته ودركه — يتعجب كيف يحكم ؟ وم يحكم ؟ وعلام يحكم ؟ يحكم على البطلان والزوال لكل علم في الأوراق ؟ أم يحكم على الإنسان نفسه بأنه لم

يدرك نفسه إلى الآن ؟ ولماذا ترك هذا الجانب الهام منه وأخذ في الدناءة ، وبعد هذا وذاك قرر في نفسه أن يأتي بنموذج من آلاف مآرآه ، يأتي به في مؤلفاته ، في خطبه ، في مجالسه ، لعله يشير إلى مالا يقدر القول به ، أخذ يشرح العقل الصوفي ، وتوضيح العقل نفسه ، وبيان الإنسان الذي بالعقل يفوق الحيوانات ، وأخذ من تلك الدراسة أن العقل إن لم يكن كل الطريق إلى هذا السر فهو لا يخلو من أن يكون له دخل لبعض السر ، فأخذ يشرح العقل الذي هو يدركه وهو يريد ، أخذ يفسر العقل الذي يأخذ بالإنسان إلى الهاوية والوساوس ، والعقل الذي يتعلم في مدرسة التصوف بغية العمل في جوار هذا السر . بدأ بدراسة جهات العقل ومدركاته ، واشتباهااته ، ووصوله إلى الحق والصدق واليقين ، يبدأ به مرة أخرى لالحل كل المشكلة بل للتعريف ببعض المشاكل .

أراد الوصول إلى الحقيقة ، الحقيقة التي يعترف بها ، والحقيقة التي تأخذه إلى الصدق واليقين .

وقد أدرك الصوفي العارف (مولانا جلال الدين الرومي) أن الطريق صعب للغاية ، فما هو الحل ؟ كيف يقضى على الصعوبات التي تعذبه وتوقعه في الحيرة ؟ هل الحل السريع هو الوصول إلى الحقيقة ؟ وما هو الوصول الحقيقي إلى الحقيقة ؟ وما هو الوصول الاعتباري ، أو الوصول الوهمي الذي يعده الشخص وصولاً ، ولكنه ضلال في ضلال وخطأ في خطأ ؟

إذ — كما ثبت تاريخياً — إن بعض الناس يفعون في الوهم و يظنون الوصول ولكن الحقيقة تأباه .

وللإشارة إلى هذا الأمر الهام (الفرق بين الوصول الحقيقي والوهم بالوصول) يقف وسط الزحام بين العلماء ، والصوفية ، والفلاسفة ، ورجال الفكر ، وينادي قائلاً :

عليكم بالسعى في طريق الأدب للوصول ، ولا تعدوا أعمالكم بأنها هي الموصلة حقيقة ، إذ إن إدراك الحقيقة هو كل شيء ، ولكن أين الطريق ؟ وعليكم السعى

عن طريق قلب عرف الله ، ولسان ذكر الله ، وروح أتى بالعرفان ، وجسم خضع للروح ، ونفس اطمأنت إلى ذكر الله ، اطمأنت ونجت من الاضطراب .
نراه وهو في طريق إلى الخلوة ينادى قائلاً :

لا رهبانية في الإسلام ، ولست آخذاً بالرهبانية ، بل بالخلوة بعض الشيء مع نفسي ، مع روحى ، مع عقلى ، مع تفكيرى ، لأستنتج من هذه الخلوة ما هو فى صالحى وصالح المسلمين عامة ، بل وصالح الإنسانية جمعاء .

ويقول :

العلم الواصل إلى الرأس هو العدو ، وهو الغرور ، ولكن العلم الواصل إلى القلب هو النور ، وهو الموصل إلى الحقيقة .

العلم للعلم للوصول « والوصول هو الاتحاد » والاتحاد هو السر ، نراه وهو يعتقد أن الإنسان إن صعد فهو كل شيء ، وإن بقى فى الانحطاط فليس بشيء .

يعتقد أن ظهور الحق فى الدنيا على أيدي الرسل قد كشف ما كان يسودها من زيف ، وهكذا الذهب الزائف لو ترك وشأنه لظن ذهباً ، ولكنه إذا وُضع فى النار تكشفت حقيقته ، وفرعون كان باقياً على مظهره الخادع لو لم يظهر موسى — على نبينا وعليه الصلاة والسلام . (١٦٨)

حينما يخلص الإنسان من عالم المادة يعود الوفاق فيما بين إنسان وإنسان . (١٦٩)

ينادى بأعلى صوته إلى الفناء ونفى الذات ، ويجعل هذه المرتبة مقدمة للسالك فى سلوكه طريق المعرفة الروحية ، ويجعل الأوهام مانعة عن الوصول إلى الحقيقة ، الأوهام التى تعتبر مثل الظل .

إن الأولياء يقودون العقل ، والعقل يقود الإنسان .

(١٦٨) المشوى — الدفتر الأول — البيت ٢٤٦٢ .

(١٦٩) نفس المصدر السابق — البيت ٢٤٦٧ .

المراجع

أولا : المراجع العربية

- ١ — القرآن الكريم .
- ٢ — تفسير الجلالين — للسيوطي والمحلى .
- ٣ — التفسير الكبير — للإمام الرازي .
- ٤ — كتب الصحاح الستة — البغاري — مسلم — ابن ماجه — النسائي — الترمذي — أبوداود .
- ٥ — مؤلفات الإمام الأعظم أبي حنيفة من :
الفقه الأكبر — الفقه الأوسط — العالم والمتعلم — الوصية .
- ٦ — شروح المثنوى من :
أ — المنهج القوى : تأليف يوسف بن أحمد الزهدى المولوى .
ب — شرح المثنوى : تأليف الدكتور محمد عبدالسلام كفافى .
ج — مولانا جلال الدين الرومى : تأليف أبى الحسن الندوى .
- ٧ — إحياء علوم الدين للغزالي .
- ٨ — عوارف المعارف للسهروردي .

- ٩ — التعرف لمذهب أهل التصوف — الكلا باذى .
- ١٠ — الفتوحات المكية — للشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى .
- ١١ — فصوص الحكم — للشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى .
- ١٢ — مقدمة ابن خلدون .
- ١٣ — اللمع — تحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود — وطه عبد الباقي سرور .
- ١٤ — تهذيب الأخلاق — تأليف الشيخ الحكيم ابن زكريا يحيى بن عدى .
- ١٥ — ولاية الله — تحقيق إبراهيم هلال على كتاب (قطر الولي على حديث الولي للإمام الشوكانى .
- ١٦ — بشرى الكتيب بلقاء الحبيب — للسيوطى .
- ١٧ — الإشارات والتنبيهات — لابن سينا — تحقيق الدكتور سليمان دنيا .
- ١٨ — تهافت الفلاسفة — الغزالى .
- ١٩ — تهافت التهافت — ابن رشد .
- ٢٠ — المواقف — للإيجى .
- ٢١ — طبقات الصوفية — للسلمى .
- ٢٢ — الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة — تأليف المرحوم الدكتور/ محمد غلاب .
- ٢٣ — مذكرات فى الفلسفة الحديثة — تأليف المرحوم الدكتور/ محمد غلاب .
- ٢٤ — جواهر الآثار — تأليف عبد العزيز صاحب الجواهر .
- ٢٥ — نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام — تأليف الدكتور على سامى النشار .
- ٢٦ — مناهج البحث عند مفكرى الإسلام — تأليف الدكتور على سامى النشار .
- ٢٧ — مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح لتاج الدين ابن عطاء الله السكندرى .
- ٢٨ — الأدب الصوفى — تأليف عبد الكريم الخطيب .
- ٢٩ — نشأة التصوف — تأليف عبد الكريم الخطيب .

- ٣٠ — الغزالي والتصوف الإسلامى — تأليف الشرباصى .
- ٣١ — تاريخ الفلسفة فى الإسلام — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبور يده .
- ٣٢ — مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ج ٢ تأليف طاش كبرى زاده .
- ٣٣ — إشارات المرام من عبارات الإمام — العلامة كمال الدين أحمد البياضى .
- ٣٤ — الحضارة الإسلامية — للأستاذ آدم مبرز .
- ٣٥ — مفتاح دار السعادة — للإمام العلامة ابن قيم الجوزية .
- ٣٦ — المعجزة الكبرى — القرآن — أبوزهرة .
- ٣٧ — تمهيد لتاريخ الفلسفة — مصطفى عبد الرازق .
- ٣٨ — الإسلام من خلال مبادئه التأسيسية — تأليف المرحوم دكتور محمد غلاب .
- ٣٩ — فجر الإسلام — تأليف أحمد أمين .
- ٤٠ — ضحى الإسلام — تأليف أحمد أمين .
- ٤١ — ظهر الإسلام — تأليف أحمد أمين .
- ٤٢ — العشق الإلهى — تأليف داود الأنطاكى .
- ٤٣ — الرد على الدهريين — تأليف السيد جمال الدين الأفغانى .
- ٤٤ — الفلسفة الصوفية فى الإسلام — تأليف الدكتور عبد القادر محمود .
- ٤٥ — تأييد الحقيقة العلمية — للسيوطى .
- ٤٦ — مفيد العلوم لأبى بكر الخوارزمى .
- ٤٧ — منارات السائرين ومقامات الطائرين — للشيخ نجم الدين دايه .
- ٤٨ — الفضيل ابن عياض — تأليف الدكتور عبد الحلیم محمود .
- ٤٩ — راحة العقل — تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمى .
- ٥٠ — فلسفة الأخلاق فى الإسلام — تأليف الدكتور محمود قاسم .

- ٥١ — مناهج الأدلة في عوائد الملة تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم .
٥٢ — في التصوف الإسلامى وتاريخه — ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى — لجنة الترجمة .
٥٣ — مكاشفة القلوب — للغزالي .

ثانياً : المراجع الفارسية :

- ٥٤ — مؤلفات مولانا جلال الدين الرومى من :
المثنوى — فيه ما فيه — المجالس السبعة — ديوان شمس تبريز .
٥٥ — شرح المثنوى — تفسير — نقد — تحليل — تأليف محمد تقى جعفرى .
٥٦ — شرح المثنوى — لبحر العلوم .
٥٧ — نفحات الأنس — للجامى .
٥٨ — إلهى نامه — عبد الله الأنصارى الهروى .
٥٩ — كشف المحجوب — للهجويرى .
٦٠ — آر پانا دائرة المعارف ، دائرة المعارف الأفغانية (بشتو — فارسى) .
٦١ — نى نامه — للأستاذ خليل الله خليلى .
٦٢ — كمياى سعادت — للغزالي .
٦٣ — مؤلفات سعدى الشيرازى من :
كلستان — بوستان .
٦٤ — منطق الطير — لفريد الدين العطار .
٦٥ — خط سوم — تأليف الدكتور ناصر الدين الزمانى — طبع طهران .
٦٦ — شرح الفقه الأكبر — تأليف ملا على قارى .

- ٦٧ — مرآة المثنوی .
- ٦٨ — منازل السائرین — لشیخ الإسلام عبد الله الأنصاری الهروی .
- ٦٩ — مناقب العارفين — تألیف شمس الدین أفلاکی .
- ٧٠ — رسالة در أحوال مولانا — لفريدون بن أحمد (سبه سالار) .
- ٧١ — رسالة أحوال وزندگانی مولانا جلال الدین محمد — تألیف بدیع الزمان فروزانفر .
- ٧٢ — تفسير مثنوی مولوی — تألیف جلال الدین همائی .
- ٧٣ — فرهنگ لغات وتعبيرات مثنوی — تألیف دكتور سيد صادق كوهري .



الفهرست

الموضوع	الصفحة
تقديم : الدكتور يحيى الخشاب	٥
مدخل	١٣
تقديم المؤلف	١٧
تمهيد المؤلف	١٩
جلال الدين الرومى اسمه ونسبه ولقبه	٢٣
الباب الأول :	
في بيان أحوال بلخ في القرنين الخامس والسادس الهجريين	٢٧
الباب الثانى :	
في بيان التصوف الإسلامى وتطوره بالإجمال إلى عهد جلال الدين الرومى	٣٥
الفصل الأول : التصوف	٣٧
الفصل الثانى : تطور التصوف والبيان الإجمالى عن هذا التطور إلى عهد جلال الدين الرومى	٥١

الباب الثالث :

٦١ التأثير والتأثر العلميين لدى البلخي
٦٣ الفصل الأول : والد جلال الدين الرومي وتأثيره العلمي فيه
٧١ الفصل الثاني : حرصه على دراسة المعارف وآثار الصوفية المعروفين
٧٣ الفصل الثالث : تأثيره بشمس الدين التبريزي
 الفصل الرابع : أثر البيئة في تكوين الشخصية ومدى تأثير جلال
٨٩ الدين ببيئته

الباب الرابع :

٩٣ مؤلفات الرومي وآثاره
٩٥ تمهيد
٩٧ الفصل الأول : المثنوى
١٠٥ الفصل الثاني : فيه ما فيه
 الفصل الثالث : صورة وجيزة عن بقية مؤلفاته وعن اهتمام الباحثين بدراسة
١١١ آثاره ونموذج عن تفسير الصوفي

الباب الخامس :

١٢٥ جلال الدين البلخي والتصوف
١٢٧ الفصل الأول : العشق الصوفي والحب الإلهي وجلال الدين البلخي
١٣٩ الفصل الثاني : منهج جلال الدين البلخي في التصوف
١٤٣ الفصل الثالث : جلال الدين والنأي
 الفصل الرابع : قضية وحدة الوجود ورأى جلال الدين فيها وموقف
١٥١ عامة الناس منها
١٦٥ الفصل الخامس : مدرسة مولانا جلال الدين الصوفية

الباب السادس :

أهم آراء جلال الدين الصوفية	١٧٧
الفصل الأول : رأيه فيما يتعلق بالمراد والمريد والمرشد والمسترشد	١٨١
الفصل الثانى : رأيه فى التوكل	١٩٩
الفصل الثالث : الأدب الصوفى ورأى جلال الدين فى الأدب ونظريته	
إلى الروح	٢٠٧
الفصل الخامس : موقفه من الملامة	٢٣٥

الباب السابع :

جلال الدين البلخى وعلم الكلام	٢٣٩
الفصل الأول : علم الكلام وأثره فى الفكر الإسلامى	٢٤١
الفصل الثانى : مولانا جلال الدين ومدرسته الفكرية	٢٤٩
الفصل الثالث : رأيه فى الفلسفة وما يتعلق بالعقل	٢٥٥
الفصل الرابع : أهم آرائه الكلامية	٣٧٧
منهجه السياسى	٢٤٥
النظر إلى التصوف فى عصرنا هذا ومدى الأخذ بآراء الرومى	٣٥٨
نقد	٣٧٧
الخاتمة	٣٩٥
المراجع	٤٠٧

●● « الباحث في سطور » ●●

عناية الله ابلاغ ابن المرحوم مولانا عبيد الغنى ، الذى كان من كبار علماء أفغانستان ، ولد سنة ١٣٥١ هـ الموافق عام ١٩٣١ م بقرية سيد خيل التابعة لمحافظة بروجان بأفغانستان ، تخرج من دار العلوم العربية بكابل عام ١٣٧٦ هـ ١٩٥٦ م . اشتغل مدرساً بدار العلوم ، مدرساً منتدباً بكلية الحقوق جامعة كابل — مدرساً بليسه نعمان ثم ليسه نجاة ، سافر إلى القاهرة فى بعثة دراسية والتحق بالدراسات العليا فى كلية أصول الدين جامعة الأزهر الشريف — نال شهادة الماجستير عن قسم العقيدة والفلسفة ١٩٦٧ (فى مناقشة رسالة كان موضوعها أبو حنيفة المتكلم والى طبع عام ١٩٧١ عن طريق المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بجمهورية مصر العربية) فسجل الدكتوراه وكان موضوعها (جلال الدين الرومى ..) ثم رجع إلى أفغانستان وعين آمراً لمدرسة أبى حنيفة ، ومدرساً منتدباً لكلية الحقوق جامعة كابل .

استقال عن منصبه الرسمى نظراً لطلب شعب بگرام ترشيحه لعضوية مجلس الأمة — فاز فى الانتخابات وعين عضواً لمجلس الأمة ١٩٦٩ ، ثم رئيساً للقسم الثقافى بالمجلس عام ١٩٧٠ .

وبعد الثورة المجيدة بأفغانستان التى ألغت النظام الملكى وأعلنت النظام الجمهورى . عين عضواً للمحكمة العليا ، ورئيس التحرير لمجلة القضاء ، ورئيس لجنة البحث حول أحوال المسجونين . ثم رئيس الإدارة لمحكمة جرائم القضاة .

السفريات والاشتراك في المؤتمرات والزيارات :

زار المملكة العربية السعودية مرتين لأداء فريضة الحج ، اشترك في المؤتمر الدولي للبرلمانيين المنعقد بالقاهرة في فبراير ١٩٧٠ ممثلاً لمجلس الأمة الأفغانية ، وفي نفس الوقت زار القاهرة زيارة رسمية بدعوة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية — زار بغداد ومراكزها العلمية بدعوة رئاسة ديوان الأوقاف ١٩٧٣ ، زار القاهرة ونال فيها شهادة عضوية المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٩٧٣ ، اشترك مندوباً عن علماء أفغانستان في مؤتمر علماء المسلمين المنعقد ببغداد ١٩٧٤ — زار القاهرة ببرنامج الأمم المتحدة عام ١٩٧٦ .

الأعمال التي مارسها خارج البلاد :

اشتغل مدرساً منتدباً بكلية الآداب جامعة القاهرة ٦٦ / ١٩٦٧ ، واشتغل مديعاً بالإذاعة المصرية قسم البرامج الموجهة ١٩٦٥ — ١٩٦٧ .

المؤلفات :

- ١ — أبوحنيفة المتكلم — المطبوع بالقاهرة .
- ٢ — جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام .
- ٣ — ترجمة رسالة الدكتور حسن صبرى الخولى من العربية إلى الفارسية وعنوانها بالعربية : فلسطين بين مؤامرات الصهيونية والاستعمار.
- ٤ — العقائد — لم يطبع بعد .
- ٥ — عدة مقالات نشرت بالجرائد الأفغانية وأذيعت بالإذاعة الأفغانية يصل عددها ٥٠٠ مقالة تقريباً .

رقم الايداع
٨٧/٤٥٨٤

طبع بالمطبعة الفنية ب : ٩١١٨٦٢

هذا الكتاب

في مجال التصوف الإسلامي برزت أسماء كثيرة نالت مكانة رفيعة وخلّدها التاريخ . و«جلال الدين الرومي» أحد هؤلاء الأعلام البارزين الذين نالوا شهرة عالمية ، وعناية فائقة من علماء المسلمين والمكتشفين على السواء ، ولما ظهر مفكر فارسي مسلم عمل ما ظفريه «جلال الدين الرومي» من عناية ، فقد كُتب عنه وعن إنتاجه الشيء الكثير ، وترجمت أعماله من الفارسية والعربية إلى الأردية والإنجليزية والألمانية وغيرها من اللغات . وهذا الكتاب يعرض فيه مؤلفه قدرة «جلال الدين» السامية على إظهار فكرة التصوف الإسلامي في لقوة الذات ، وبين ألا تعارض بين التصوف وعلوم الدين ، ويضيف على التصوف الإسلامي هذا الطابع الخالص الذي يرقط الأمة الإسلامية ويدعوها إلى الصبح الذي تحت ظله القرآن الكريم ، والحديث النبوي الشريف ، والقعدة الحسنة التي رسمها الراشدون . إن هذا الكتاب حدير بالدراسة الدقيقة الواعية ، وبعد كساً للشروة الأدبية الإسلامية ، وإضافة جديدة إلى المكتبة العربية .

الناشر



الدار المصرية اللبنانية • نشر • توزيع

١٩ شارع عبد الحلي تروت - تلبرك ٧٥٦٧٤٣ - برقا : دار شادوت من . ب : ٢٠٠٢٠ - القاهرة من . ب : ٣٧٤٤

AL-DAR AL-MASRIYAH AL-LUBNANIAH PRINTING • PUBLISHING • DISTRIBUTION

19 ABO EL KHALEK SARWAT St. / P. O. BOX 2022 - CAIRO - EGYPT / PHONE: 756743 - CABLE: DARSHADO

طبع بالمطبعة الفنية : ٩١١٨٦٢